LA IGLESIA HISPANOAMERICANA EN EL SIGLO XX

Eduardo Cárdenas

COLECCIONES
MAPFRE
1492

La vida y la marcha de la Iglesia católica en el siglo XX en las repúblicas hispanoamericanas está incisivamente marcada por la suerte y las condiciones políticas, sociales y económicas de las propias repúblicas. La sociedad ha experimentado un profundo cambio psicosocial, que comienza en 1810 con las independencias. Sin embargo, en 1900, a pesar de la descristianización de una franja plutócrata, culta y poderosa, la masa popular conservaba una fuerte y emotiva adhesión a sus creencias católicas. El proceso de cambio social se acelera en el siglo XX y quema etapas con mayor rapidez entre 1910, comienzo de la revolución mexicana y 1960, primeros años del régimen castrista en Cuba, que en los cien años anteriores. Afecta al orden jurídico, a los partidos políticos, a las clases dirigentes, a la fuerza política y a las masas. Por ello, al estudiar la Iglesia hispanoamericana en el siglo XX, Eduardo Cárdenas, la enmarca en el contexto político, social, económico y cultural de los diversos países.

Eduardo Cárdenas (Pasto-Colombia, 1932). Doctor en Historia de la Iglesia. Licenciado en Lenguas y Literatura Clásica, Filosofía y Teología. De la Comisión Pontificia de Ciencias Históricas. Obras: *La Iglesia Latinoamericana en la hora del Celam* (1981), *La Iglesia Latinoamericana entra en escena* (1982), *La historia de la Iglesia en Iberoamérica. Siglo* XX (1987).

Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo

LA IGLESIA HISPANOAMERICANA EN EL SIGLO XX
(1890-1990)

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-508-5
Depósito legal: M. 26958-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

EDUARDO CÁRDENAS

LA IGLESIA HISPANOAMERICANA EN EL SIGLO XX (1890-1990)



EDITORIAL
MAPFRE

[illegible]
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: [illegible]
Depósito legal: M. [illegible]-1992
Compuesto por [illegible]
[illegible]
Impreso en los talleres de [illegible] Artes Gráficas, S. A.
Carretera de [illegible]
Impreso en España-Printed in Spain

ÍNDICE

Capítulo I

IBEROAMÉRICA, SUBCONTINENTE EN TRANSFORMACIÓN

EL PASO DEL SIGLO XIX AL SIGLO XX

1. La vida y la marcha de la Iglesia católica del siglo XX en las repúblicas hispanoamericanas está incisivamente marcada por la suerte y las condiciones políticas, sociales, económicas de las mismas repúblicas. Por esta razón es preciso presentar un cuadro histórico y sociográfico general del mundo hispanoamericano dentro del cual ha vivido y ha actuado la Iglesia. El cambio social operado en la que hoy se conoce como *América Latina*, unas veces ha sido alentado y aun provocado por ella, pero a casi cinco centurias de la llegada de los primeros evangelizadores, todavía puede afirmarse que la cultura del subcontinente conserva su impronta católica.

Nuestro estudio tratará únicamente de las repúblicas hispanoamericanas entre 1890 y el decenio de 1980. La historia eclesiástica del Brasil ocupa otro volumen de esta colección. Esto no obsta para que, si fuere preciso, hagamos algunas referencias al Brasil y a otras regiones de tradición europea distinta de España. Por este motivo emplearemos aquí, de acuerdo con el tema tratado, además de *Hispanoamérica* y sus afines, otras expresiones como *Iberoamérica, América Latina, Indoamérica.*

2. La Iglesia va a encontrarse en este siglo XX en *América Española* frente a un fenómeno, a veces espectacular, de cambio psicosocial. Ya en el siglo XIX la comunidad hispanoamericana había sido transformada por una suerte de ciclón que desde 1810 no había perdonado aspecto alguno religioso, político, social o económico de nuestros pueblos. La pacífica ecumene de 1800 era, cien años más tarde, una Hispanoámerica demasiado despedazada e interiormente debilitada por in-

dividualisimos y antagonismos como para poder encarar unitariamente los ritmos del mundo occidental. Entre tanto, al norte, se plasmaba con energía e inteligencia el poderoso imperio de los Estados Unidos, culturalmente anglosajón, protestante y liberal.

Sin embargo, en 1900, no obstante la descristianización de una franja plutócrata, culta y poderosa, la masa popular conservaba una fuerte y emotiva adhesión a sus creencias católicas. Por esto el concilio plenario de América Latina, celebrado en Roma en 1899, del que se hablará más extensamente después, podía dirigirse con seguridad y confianza al pueblo latinoamericano como quien con todo derecho se mueve en territorio propio.

3. El proceso de cambio social se acelera en el siglo XX. Quema etapas con mayor rapidez entre 1910 (comienzo de la revolución mexicana) y en 1960 (primeros años del régimen castrista en Cuba) que en los cien años anteriores. Afecta al orden jurídico, a los partidos políticos, a las clases dirigentes, a la fuerza política de las masas. La sociedad criolla del siglo XIX queda sepultada en el XX por el arrollador crecimiento demográfico, la aparición de nuevos grupos sociales, la transformación económica, la entrada de capital extranjero y el desarrollo enorme de los medios de comunicación social. Las explosiones populares o las auténticas revoluciones (que en noventa años y en un continente colosal como América Latina fueron pocas) se originarán de las tensiones entre la obstinación de las antiguas formas sociales, económicas y militares y el dinamismo de los nuevos tiempos, a veces implacable y devastador.

América Latina o Iberoamérica, una y múltiple

1. Han proliferado los diagnósticos sobre la realidad social de Iberoamérica. François Bourricaud en un estudio titulado *Pouvoir et Société dans la Pérou contemporain* (París, 1967) previene honradamente contra las esquematizaciones prefabricadas que, a menudo, se llevan consigo los extranjeros que nos visitan, como si todo fuera «miseria de masas analfabetas, egoísmo de las oligarquías, sable al servicio de los poderes del capital, progresionistas y opositores en las cárceles». Si se estudian los problemas con detenimiento y buena fe, «se puede uno dar cuenta —dice el sociólogo francés— que el esquema es inaplicable

de puro grosero». Las oligarquías han cedido muchas veces ante el dinamismo de la burguesía, el peronismo encontró aliados en no pocos millonarios, los Estados Unidos recomendaron la ejecución de una reforma agraria, apoyando así la medida que tal vez más espantaba a los terratenientes. Muchos hijos de la oligarquía económica se convirtieron en hombres de negocios eficaces para promover el progreso y abrir fuentes de trabajo y otros de la oligarquía política entendieron las exigencias de la democracia. El partido democristiano de Chile y Venezuela cuenta entre sus filas a mucha gente joven de las clases altas.

2. Se ha escrito que Iberoamérica no es una sino en el mapa. Efectivamente, nuestras repúblicas, «así vivan más o menos en paz, no constituyen una unidad, no se expresan con una sola voz, no ejercen, por eso, una influencia activa en el mundo», decía el prestigioso presidente chileno Eduardo Frei en Punta del Este (Uruguay) en 1967.

Ya desde la mitad del siglo anterior escribía otro chileno, Francisco Bilbao, que la América Española estaba formada por los «Estados Desunidos». Por eso es muy difícil lograr una síntesis histórica o social de Iberoamérica. Es cierto que lo mismo podría decirse de Europa, pero urge aquí hacer esta observación por cuanto que el conjunto de las repúblicas, dado su común ancestro y otros factores culturales que la asimilan, inducen a pensar que constituyen una realidad homogénea de no difícil interpretación.

El investigador de nuestra realidad, historiador, sociólogo, economista se encuentra precisamente con esta circunstancia de difícil manejo.

3. Las repúblicas del subcontinente se diferencian por razón de sus componentes étnicos (Iberoamérica india, blanca, mestiza, negra, mulata), por su grado de progreso y desarrollo, por los recursos naturales, por su posición geográfica (Paraguay y Bolivia sin acceso al mar), por su tamaño relativo (México y Argentina frente a Uruguay y Panamá), por su volumen de población; por sus coyunturas histórico-políticas son decisivas en la suerte del catolicismo, repúblicas de amplia tradición democrática como Chile y Colombia, y otras sometidas al golpismo y a interminables dictaduras; por la influencia foránea, como Argentina y Uruguay, con sus millones de inmigrantes europeos, y los países antillanos y centroamericanos asediados por los Estados Unidos.

Resultan de ahí países de diversa configuración social. Unos, donde no acaba de romperse la polarización y rigidez de la estratificación

social, otros donde se ha abierto desde hace tiempo el campo para una sustancial formación de clases medias. Salen al paso la diversidad de niveles de desarrollo económico y de madurez política, las variantes acentuadas de escolaridad y alfabetismo, el contraste étnico con porcentajes altos de blancos o indios, de negros o mestizos, con los complejos psicosociales que aún funcionan.

Sociólogos y economistas han trabajado en elaborar una tipología de los pueblos iberoamericanos. Sus criterios y conclusiones nacen de ópticas bien diversas, pero son indicativos de la complejidad que encierra el mundo de Iberoamérica para dejarse analizar adecuadamente. Tomamos, esquematizando bastante, los criterios con que dos investigadores y la Organización de los Estados Americanos (OEA) trataron de clasificar los países latinoamericanos en la década del sesenta. Interesa este período porque entonces se registraba una gran cohesión de los gobiernos frente al régimen de Castro, se vivía la esperanza del proyecto kennediano de la *Alianza para el progreso* y fue, además, el decenio del Concilio Vaticano II y de *Medellín* (1968), o sea de la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano que trabajó pastoralmente fundado en los datos de la sociología y de la economía proporcionados por las circunstancias respectivas.

Así pues, Kalman H. Silvert estima que el grado de desarrollo de nuestros países ha de partir de lo que llama «nacionalismo», proceso de una conciencia de identidad nacional. Sus variables serían la integración étnica y la movilidad social. La integración consiste en que el pensamiento político ilumine la problemática existente en la realidad total del país y en que lo elaborado por ese pensamiento sea entendido y acatado como valor por toda la población. Algunos países casi realizan tal ideal, otros se acercan a él, pero en otros, mientras los segmentos superiores marchan mal que bien a una política nacional de integración, el resto del cuerpo social sólo da una respuesta tardía. Finalmente, un cuarto grupo avanza muy lentamente hacia la integración en medio de un cuasi-estancamiento de todos los sectores sociales. Estos países padecían en los años sesenta los regímenes más vergonzosos de las dictaduras tropicales.

La Organización de Estados Americanos publicó, a su vez, un estudio tipológico de nuestros países que clasifica en seis grupos. En el nivel inferior se hallaban los agrícolas, de monocultivo, con un ingreso per cápita de 64 a 165 dólares, con alto volumen de población indí-

gena, con crecido porcentaje de analfabetismo y casi sin clase media. Otro grupo estaba formado por países de amplia población indígena, con un relativo progreso y buenas perspectivas de movilidad social. Un tercer grupo lo constituían repúblicas socialmente heterogéneas, con zonas muy desarrolladas y otras deprimidas. En cuarto lugar ascendente estaban aquellas repúblicas que en ese decenio demostraban haber entrado en rápido proceso de desarrollo y contaban con ciudades grandes como focos de pensamiento moderno, además de mostrar síntomas de integración social. En un nivel superior se colocaban países como Costa Rica y Venezuela, sea por su madurez política aquélla o por su inmensa riqueza natural la otra. En grado más alto aparecían los países del Cono Sur gracias al desarrollo de su clase media, alto índice de alfabetización y mayor integración social.

Citemos finalmente la clasificación de Jacques Lambert, que distribuía en tres grupos las repúblicas latinoamericanas según predominara en ellas una estructura social evolucionada o arcaica de pequeñas comunidades aisladas o una estructura social dualista. Lambert introduce una serie de variables, como el índice de alfabetización, la renta per cápita, el porcentaje de población dedicado a la agricultura, etc.

De acuerdo con los criterios anteriores citados se podrían distribuir los países latinoamericanos de esta forma: 1) Haití, Guatemala, Honduras, República Dominicana, Nicaragua, El Salvador. 2) Bolivia y Paraguay. 3) Perú y Ecuador. 4) Colombia, México y Brasil. 5) Costa Rica y Venezuela. 6) Argentina, Uruguay, Chile. Cuba forma unidad aparte.

No significa lo que hemos presentado en este párrafo que las clasificaciones aducidas coincidan entre sí estrictamente, sino que, a partir de las mismas, hemos verificado una flexible concordancia. Es natural que en los últimos años, dadas las circunstancias dramáticas de no pocos países, los índices hayan variado, pero creemos que, sustancialmente, la situación es la misma de los años sesenta o setenta.

4. Tantos factores de fragmentación no impiden, sin embargo, considerar que Iberoamérica se ofrece en muchos otros aspectos como unidad de investigación. Los hispanoamericanos encuentran muy natural la expresión de «hermanas repúblicas» con que se denominan mutuamente. No puede ignorarse la común herencia cultural, histórica y política que homogeneíza a todos los pueblos hispanoamericanos. De ello es un índice la resonancia continental que tienen los aconteci-

mientos que ocurren en cualquera de nuestras repúblicas. La revolución mexicana, la rebelión universitaria de Córdoba en 1918, la revolución de El Salvador en 1932, el fenómeno peronista, por sólo aducir casos dispersos antes de 1950, repercutieron en dimensiones continentales profundas.

La aparición de movimientos justicialistas, como los de Perón, Odría (Perú), Ibáñez (Chile), Rojas Pinilla (Colombia), es sincrónica, así como las democracias cristianas en Chile, Venezuela, Costa Rica, El Salvador, en Uruguay y Argentina con menor fuerza. Ocurrió casi simultáneamente la afirmación de regímenes militares, desde los años sesenta o setenta en países limítrofes y distantes: Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, Perú, Ecuador y el surgimiento de movimientos subversivos en media docena de repúblicas. Fue igualmente contemporáneo el regreso a la democracia y la caída de regímenes dictatoriales en Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, Nicaragua, a fines de los ochenta.

Un sentimiento solidario de aceptación o de rechazo, de acuerdo con las tendencias políticas de las personas, se percibió netamente frente al fenómeno castrista, a la presidencia de Salvador Allende en Chile, o a la dictadura de Augusto Pinochet en la misma república, o durante la insurrección del pueblo nicaragüense contra la dictadura de Somoza en 1979, o en la guerra de las Malvinas entre la Argentina e Inglaterra en 1982, o en los esfuerzos de los llamados países de Contadora para ayudar a resolver la crisis centroamericana.

Se podrían citar otros muchos casos que demuestran la sensibilidad solidaria de los pueblos iberoamericanos ante los dramas de los países hermanos, que acreditan la expresión con que un escritor peruano distinguió a Iberoamérica: «La Patria Grande».

5. El mundo hispanoamericano, no obstante la unidad de su origen, se ha convertido en un mosaico caprichosamente armado. Nuestras repúblicas nacieron históricamente como núcleos inflados de los antiguos centros administrativos españoles. Las circustancias geográficas e históricas del siglo XIX contribuyeron a la fragmentación psicológica, política y económica de la comunidad indohispánica de los tres siglos anteriores, superior como proyecto y realización a los factores que la llevaban a la disgragación.

Hacia 1890 se inicia el *movimiento panamericanista* con la primera conferecia de este género celebrada en Washington. Durante los decenios subsiguiente se llevaron a cabo otras en diversas capitales latino-

americanas. Para neutralizar la evidente prepotencia de los Estados Unidos se asentó en 1910 el principio de la igualdad jurídica de todos los Estados miembros. En 1948, durante la novena conferencia celebrada en Bogotá, en medio de una explosión revolucionaria violentísima atribuida a los comunistas y rápidamente sofocada, los Estados americanos adoptaron una política anticomunista que había de reflejarse poco después efectiva frente a la orientación política de Guatemala (1954) y de Cuba (1961). Con la Nicaragua sandinista no mostró demasiada agresividad, excepto el gobierno norteamericano.

Se ha multiplicado otra clase de reuniones y congresos, jurídicos, históricos, financieros, aduaneros, de salud, que han contribuido a fomentar la conciencia no tanto pan cuanto iberoamericana. La conferencia de Bogotá, señalada anteriormente, dio origen a la «Organización de Estados Americanos» (OEA), con sede en Washington, cuyos proyectos apuntan a una acción conjunta para tutelar la paz, la defensa, el bienestar y el desarrollo continentales.

Se critica a esta organizaación su poca eficacia y su demasiada retórica, como se ha echado de ver en las interminables crisis centroamericanas, en el conflicto chileno-argentino que, en definitiva, fue resuelto con la intervención de la Santa Sede en 1980; en la inoperancia frente a las dictaduras, en la guerra de las Malvinas (1982), cuando los Estados Unidos se alinearon a Inglaterra.

Merece una mención particular la reunión de todos los presidentes iberoamericanos, y con ellos el rey de España y los jefes de gobierno de España y Portugal, en la ciudad mexicana de Guadalajara en julio de 1991. Fue promovida por el presidente de México, y es legítimo pensar que más allá de su carácter emblemático, esta reunión, celebrada mientras en Londres trataban de sus intereses los llamados «siete grandes», acelere la marcha de una eficaz integración y sin la intervención del terrible vecino.

A pesar de los esfuerzos de cohesión, los antagonismos nacionalistas han actuado corrosivamente en la historia iberoamericana de este siglo. Por motivos fronterizos se han enfrentado en guerras o en escaramuzas Brasil, Bolivia, Chile, Perú, Ecuador, Colombia, El Salvador y Honduras.

Nuestro continente iberoamericano difícilmente saldrá de la marginación internacional mientras no forme su propia comunidad económica. Esta comunidad, que ya había empezado a funcionar positi-

vamente en América Central desde los años cincuenta, se vio bloqueada y anulada por las convulsiones internas de los años setenta y ochenta. El *Pacto Andino* suscrito por Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile en 1966, ha estado sometido a demasiadas reticencias de sus miembros como para ser eficaz. Al mismo tiempo, las dictaduras de la segunda mitad del siglo (Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Nicaragua, Cuba) levantaban barreras psicológicas y malquerencias que revertían sobre los propios pueblos.

El proyecto del presidente John F. Kennedy de los años sesenta, llamado *Alianza para el progreso*, pretendía industrializar las economías latinoamericanas integradas en un mercado común, así como crear economías de desarrollo autónomo.

Piensan algunos menos pesimistas, y no les falta del todo la razón, que la integración latinoameriacana ha dado pasos grandes y decisivos. Otros juzgan que esta unidad sigue siendo más mítica y cultural que pragmática. Con todo, emerge el instinto solidario de los pueblos iberoamericanos, fomentado por la resistencia contra la arrogancia de los Estados Unidos y sus innumerables abusos, aunque la actitud más tenga de nobleza que de eficiencia. Que en el sustrato iberoamericano aliente ese instinto solidario puede inferirse de modo tangible observando la resonancia eficaz alcanzada simultáneamente a lo largo y ancho del vasto territorio continental por las explosiones vindicativas de las masas pobres. Este fenómeno no se ha dado de igual manera ni en África ni en Asia, continentes con mayores razones para provocar semejantes protestas.

IBEROAMÉRICA, CLASE MEDIA EN LA SOCIEDAD INTERNACIONAL

1. Fue el demógrafo francés Alfred Sauvy quien acuñó la expresión de «tercer mundo» en 1952, relacionándola con el tercer estado de la Revolución francesa, para referirse a los pueblos que emergían del colonialismo en la posguerra y ansiaban libertad. Hoy la definición se emparenta con país no «blanco», de economía desastrosa, necesariamente situada en África, Asia o abajo de los Estados Unidos.

Economistas y sociólogos encuentran verificados en Iberoamérica no pocos factores que caracterizan el subdesarrollo: alta mortalidad infantil, desnutrición, habitación infrahumana, analfabetismo, volumino-

sa proporción asignada a trabajos agrícolas, desocupación y subempleo, presencia de dictaduras, trabajo de los niños, alta natalidad.

Pero otros investigadores ponen en guardia frente a fáciles diagnósticos. «América Latina, escribe la socióloga y economista chilena Betty Cabezas, es una región con problemática propia y no cabe asimilarla, sin más, al amplio y heterogéneo grupo de los denominadas regiones subdesarrolladas». En cuanto que no ha alcanzado niveles económicos, como los de Europa, puede cosiderarse subdesarrollada, «pero es evidente —continúa la autora— que estos países iberoamericanos conservan rasgos característicos, sobre todo en lo cultural, que marcan una clara distinción entre América Latina y otras zonas atrasadas, como África y Asia» A su vez el sociólogo argentino G. Germani considera que los rasgos comunes que llevan a clasificar a América Latina en el tercer mundo son éstos: urbanización desordenada, aumento demográfico excesivo, falta de competenica técnica, dualismo económico, social y político, ausencia de capacitación, marginación de un gran volumen de la población, inestabilidad política. Pero, a partir de otro estudio de la Columbia University que quiso tener en cuenta indicadores más complejos que el simple ingreso por habitante, ocho repúblicas latinoamericanas aparecían ocupando lugar en la primera mitad de la clasificación entre 68 países mejor situados: Argentina en el puesto 17 y Colombia en el 32.

Existen además otros índices imponderables, muy propios de nuestro subcontinente, de niveles trascendentes, superiores al simple dato material de rentas per cápita o de calorías. Efectivamente no puede desconocerse la tradición cristiana y occidental de los pueblos iberoamericanos «que aun bajo las más opresoras tiranías han conservado el sentido de libertad y el significado que implica la dignidad humana» (E. Frei). El caso de Nicaragua en su insurrección contra Somoza (1978-1979) es sintomático.

Va naciendo, se desarrolla en todas partes, la clase media que llega a constituir en algunas repúblicas casi la mitad o la tercera o cuarta parte de la población. J. Vallier, después de presentar un análisis de la realidad socioeconómica de Hispanoamérica, concluye que ésta se presenta «como una variente (de la civilización coccidental). Clasificar estas naciones como subdesarrolladas o sociedades en transición —dice—, es ignorar sus cualidades distintivas y simplificar al extremo la descrip-

ción de un sector extraordianariamente complejo del mundo contemporáneo».

2. A lo largo del siglo XX Iberoamérica se presenta como la región de mayor crecimiento demográfico mundial. En estos cien años la población se multiplica por diez o más, pasando de 60 a más de 600 millones al empezar el siglo XXI.

En 1920 el total de la población mundial era de 1.862.000.000 de habitantes. El mundo «subdesarrollado» de la época se calcula, para entonces, en 1.250.000.000 y allí, Iberoamérica contaba 87.000.000, lo que equivalía al 5 % de la población del globo. En 1960 ésta redondeaba los 3.000.000.000, el mundo subdesarrollado había crecido en un 70%, mientras Iberoamérica lo había hecho en 138, a saber, tres veces más que el mundo desarrollado y dos veces más que el resto del mundo subdesarrollado. El año 2000 la población mundial llegará a casi 6.000.000.000 y el mundo iberoamericano, de acuerdo con las previsiones, se podrá calcular en 600.000.000, equivalentes al 10 % de la población total.

Se han hecho numerosos cálculos y estudios sobre la curva demográfica de nuestra región a partir de los primeros decenios de este siglo. El decenio más intenso fue el de 1960, y fue entonces cuando los Estados Unidos exasperaron su política antinatalista servilmente secundada por muchos gobiernos. En ese decenio el ritmo de crecimiento era de 3,1 % que ya no parece válido por la campaña norteamericana. De acuerdo con otras estimaciones, alta, media y baja, el panorama poblacional de América Latina se presentará así el año 2000:

	RITMO DEL 60	ALTA	MEDIA	BAJA (EN MILLONES)
Am. Lat. del Sur tropical	427	371	347	273
Am. Central continental	194	180	165	144
Am. Lat. templada	68	67	60	54
Caribe	50	42	39	31
TOTAL	739	660	611	502

3. América Latina todavía es un continente de población joven. En el decenio de 1970 el 42% de la población era menor de 15 años

y sólo el 4% superaba los 65 años. Pueden ya imaginarse los problemas sociales que de allí se derivan, porque cada año millones de muchachos han de incorporarse a la vida activa. Los nacidos entre 1965 y 1975 van a exigir la creación de cinco millones de nuevos empleos. Gran parte de estos jóvenes no estarán capacitados para actividades más técnicas y la industria no podrá absorver tal torrente de mano de obra. Ha de pensarse también en la multiplicación de escuelas y otras instituciones intermedias en donde tendrán que capacitarse, al menos para defenderse en la vida, millones de jóvenes de extracción popular. Se explica así la alarma y la preocupación de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla (México, 1979) y una de las dos grandes opciones proclamadas por ellos: los jóvenes.

4. En el terreno de la alfabetización América Latina ha hecho grandes progresos. En 1900 sólo el 4 % frecuentaba la escuela, y en los primeros 15 años de nuestro siglo los índices de analfabetismo en países como México, Guatemala, Venezuela, Colombia y otros andinos llegaba a más del 80 %. Todavía hacia 1950 el número de analfabetos se calculaba en 70.000.000, algo así como el 40 % de la totalidad de la población latinoamericana y se contaban 19.000.000 de niños en edad escolar sin escuela.

El analfabetismo, con la falta de especialización y el caciquismo político, definían con rasgos peculiares al proletariado latinoamericano durante la primera mitad del siglo XX. En situación más crítica se encontraban los indios y los campesinos. En el primer Congreso de Educación Católica de todo el continente latino, celebrado en Bogotá en 1945, se adujeron estadísticas, en tanto generales, sobre esta situación en diversos países de la región. En Bolivia, Ecuador, Perú y Guatemala, entre el 65 y el 75 % de la población indígena era analfabeta. En México un poco menos. La presencia de dictaduras primitivas está en relación con este tipo de situaciones, por la dificultad que presentaba a la comunidad analfabeta de ejercer su crítica.

En los últimos decenios la situación ha cambiado notablemente. Más adelante ofreceremos un cuadro con algunos datos significativos. El avance de la alfabetización ha producido cambios psicosociales y ha influido, no tanto en la morfología externa de la sociedad, cuanto en la mentalidad y en la actitud de la gente.

5. Tres cepas étnicas forman la población latinoamericana: la indígena, la europea y la africana. Resultan tres mundos mezclados pero

no integrados, porque tarda en soldarse la estratificación allí nacida. El fenómeno se advierte claramente en los países andinos, en América Central y en México, por lo que, cuando se habla de «raza cósmica» y de «gigantesco crisol humano», las expresiones parecen tener más retórica que realismo.

Cuando hablamos de «indios», nos referimos aquí, especialmente, a los que por lengua, convivencia o contacto han adoptado las formas de la civilización blanca. Es difícil conocer el número de indios de *tribu,* que son ciertamente una declarada minoría. Al presentar estadísticas no se ha de perder de vista a la población mestiza, en sus diversos grados de mestizaje, como puede observarse en México y en Colombia, donde se han diluido, a veces casi hasta desaparecer, las actitudes ancestrales, o en Centroamérica, que ofrece el interesante caso de los «ladinos», a veces casi inclasificables tipológicamente.

Presentamos las siguientes estadísticas de los países con grados de proporción indígena, tomadas de censos de los úlimos 15 años (1975-1989), pero hemos redondeado los datos de la población total de cada nación.

Población indígena de algunos países de Hispanoamérica

	INDIOS	HABITANTES	PORCENTAJE
Argentina	342.000	27.000.000	1,2 %
Bolivia	4.000.000	5.715.000	70,0 %
Colombia	413.000	27.700.000	1,4 %
Costa Rica	32.000	2.213.000	0,5 %
Chile	642.000	11.279.000	5,7 %
Ecuador	2.900.000	8.000.000	36,0 %
Guatemala	2.976.000	7.260.000	41,0 %
Honduras	590.560	3.691.000	16,0 %
México	10.000.000	83.000.000	12,0 %
Nicaragua	153.000	3.060.000	5,0 %
Panamá	140.000	2.692.308	5,2 %
Venezuela	140.000	14.000.000	10,0 %

La población indígena hispanoparlante permanece atada a la tierra o a trabajos parecidos por su falta de preparación cultural y su precariedad económica. Pero está demostrando una gran capacidad de evo-

lución, progreso y reivindicación de sus derechos. En 1991 un pequeño grupo de indígenas auténticos tomó parte en la Asamblea Nacional Constituyente de Colombia, y de los 102 senadores, tres o cuatro salieron elegidos para igual cargo. Los diagnósticos de los primeros decenios del siglo XX acerca de la población indígena eran sencillamente deprimentes. Pensamos, por ejemplo, en la obra de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, con un retrato del indio y del pueblo boliviano que causa repugnancia. Más considerado, porque los conocía bien, es el que traza el arzobispo de Quito, Federico González Suárez, a principios del siglo:

> Consideremos –dice– el carácter moral del indio: es tenaz en sus propósitos, aferrado a sus costumbres, enemigo acérrimo de toda innovación, de todo cambio, por insignificante que sea. Odia la civilización de la gente blanca y hasta la desdeña. Es taciturno, disimulador consumado y admirable en guardar un secreto. Tiene muy delicado el sentido del honor y es víctima del respeto humano a los suyos. Le gusta alardear de rumboso y hace ostentación de gastador. Aunque prevé que va a quedar reducido a la mendicidad y a la servidumbre toda su vida por las prodigalidades de un día. Posee, pues, cualidades que, dirigidas, pudieran transformarlo fácilmente en héroe.

Con ocasión de las celebraciones o conmemoraciones que, ya desde hace años, se han empezado a insinuar de los 500 años de lo que ahora llaman «Encuentro de los dos Mundos», se advierte una exasperación entre espontánea y provocada, de no pocos grupos indígenas. No está ausente de este movimiento la misma obra misionera actual de la Iglesia, como puede observarse a partir de congresos indigenistas celebrados en Riobamba (Ecuador) y en Guatemala. Los mismos encuentros de los sectores indígenas con el Papa, en sus visitas apostólicas a nuestros países, han presentado la ocasión para que ellos manifestaran en voz bien alta sus dificultades, sufrimientos, atropellos de que siguen siendo víctimas, aspiraciones y reivindicaciones. Pero no sería correcto que, con el pretexto de respetar sus culturas, fueran mirados como piezas de museo y de civilizaciones naufragadas, ahora conservadas en hibernación. Tampoco les hace bien la actitud no pocas veces asumida de victimismo, como si sus culturas, anteriores a la llegada de los españoles, hubieran sido dechados de humanismo y de progreso o si las tierras hubieran sido efectivamente todas suyas.

Pesan aún los prejuicios blancos contra el mestizaje y es bastante visible este comportamiento en todos los países con mayorías o minorías fuertes de indios y mestizos, y eso que en Iberoamérica el porcentaje de mestizos es superior a la mitad de la pobalción total. Pareciera que siguieran actuando demasiado las distancias somáticas y espirituales que nacieron con la sociedad colonial.

La explotación y desprecio de los indios tenía lugar en México a principios del siglo, de modo que durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1911) era bloqueada su presencia en las paradas militares. La población indígena era explotada en los latifundios mexicanos y guatemaltecos y engañados en las llamadas «tiendas de raya». En el Perú era oprimida por los finqueros y mineros blancos, como lo denuncia el Quinto Concilio Provincial de Lima (1912), que pondera las disposiciones y capacidades humanas y religiosas de los indios. Situación parecida se presentaba en Ecuador, deplorada por el arzobispo González Suárez, antes mencionado, y en Guatemala, durante largos períodos, marginados por las compañías fruteras alemanas y norteamericanas, según lo recuerda el valiente arzobispo Rosell y Arellano. Excede toda imaginación la barbarie con que los caucheros peruanos, brasileños y algunos colombianos trataton a los indios de la cuenca amazónica. De esto haremos mención cuando refiramos algunas noticias sobre la dolorida intervención de San Pío X.

Son los documentos de la primera conferencia general del Episcopado latinoamericano (Río, 1955) los que presentan de manera más dramática el estado de la población indígena. Ésta ofrecía una gran homogeneidad de características desde México hasta Bolivia, y a ella parece referirse la documentación que mencionamos. Vivía muy marginada de las formas culturales imperantes y conservaba su lengua y muchas de sus costumbres. Un indigenista peruano —decían los obispos del Ecuador— había llegado a afirmar que si (en sus tiempos) la población autóctona se podía calcular en 15 millones, la que estaba marcada por el ancestro, por lo «indio», era muy superior: unos cuarenta millones. Con las ideas de democracia e integración el mundo indígena iba tomando conciencia de sus valores y era legítimo esperar grandes sorpresas, anotaba el obispo de Ambato, moseñor Bernardo Echavarría. Decía que el indio representaba un problema social, político y religioso y advertía que era difícil definir el nivel de su alma, de sus valores y de su mundo. «El indio es un hombre náufrago del pa-

sado, que ha venido flotando en las aguas de la historia y de la vida como algo extraño al corazón de los demás». El indio que ha sido explotado en los tiempos coloniales, y antes, en los tiempos precolombinos, marginado en la gestación de las nuevas repúblicas, derrotado por los abusos de la sociedad, termina siendo esclavo de los tiempos modernos. El obispo no titubea en describir su religiosidad de esta manera: «Si fue supersticioso en los siglos anteriores a la conquista de América, su alma no ha sido modificada profundamente por la cristianización que, a veces, sólo ha creado sustituciones superficiales que no lo cambian totalmente».

El documento de Río continúa observando que los antropólogos y novelistas «han centrado con avidez su mirada en el problema del indio y han desfigurado su fisonomía complicando y ensombreciendo la solución de sus problemas». El indio —dicen los obispos— ha sido objeto de explotaciones demagógicas, y ya los comunistas, ya otros, lo han buscado como carne de cañón explotando su resentimiento. Las políticas de los gobernantes se han mostrado desacertadas, pues no han conocido la psicología de los indios y se han propuesto desarraigarlos de su cultura y de su tierra. Casi 25 años después, la Conferencia episcopal latinoamericana reunida en Puebla (1979), se expresaba en estos términos: «Rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas pueden ser considerados los más pobres entre los pobres».

Los países del Nuevo Mundo contaron con un enriquecimiento biológico y psicosocial merced a la aportación del negro de la época colonial, pero el interés antropológico e histórico acerca de este formidable dato histórico no cobra fuerza sino a mitad de nuestro siglo. En algunas repúblicas como Argentina, México, Bolivia, Guatemala y Uruguay, el negro ha perdido significación porque no se le considera componente efectivo o de la nación o del nacionalismo. En países donde formó un enclave muy identificable, como Panamá, Colombia y Venezuela, la negritud va pasando a mestizaje. Tiene fuerza, pero también sometida a procesos de dilución, en las Antillas.

Pero el negro se va abriendo paso, a veces heroicamente, entre las barreras sociales tan injustamente levantadas. No es raro verlos en las cátedras, en las universidades, en los cuerpos legislativos, en las academias y en el clero. Desafortunadamente no se poseen estadísticas recientes de su presencia numérica y hemos de contentarnos con las

ofrecidas por la publicación católica belga *Pro Mundi Vita* (1987), de mitad de este siglo pero juzgadas válidas aún para 1968. De allí se sigue que los países con mayor número de población negra eran, por orden alfabético (dejamos al Brasil), Colombia, Venezuela, Panamá y las Antillas. Sólo que en los tres primeros países apenas llegaban al 5 ó 6 %. Su número era insignificante relativamente en Argentina, Bolivia, Chile, Salvador, Paraguay y Uruguay.

Mucho se discute acerca del número de negros introducidos en Iberoamérica en los tiempos coloniales. Parece absurda la cifra tan manoseada de 12 millones. Esto significaría que entre 1530 y 1830 llegaron cada día (!) 109 africanos y cada año, 39.785. Roger Bastide calcula que actualmente hay unos 28 millones de *negros y mulatos* en Iberoamérica (*Introducción a la cultura africana en América Latina*, 1979). Y sigue siendo muy válido su comentario cuando escribe: que no se ha de reducir todo su aporte a lo folclórico. El negro «ha ampliado el poblamiento del territorio americano, haciendo posible la explotación de riquezas económicas. Ha sido el negro quien ha modificado la familia hispánica y portuguesa, quien ha defendido las fronteras de los países y ha tomado parte activa en sus revoluciones. Más allá del folclore, grande ha sido su contribución en la literatura y en el arte, en la educación y el periodismo, en la fabricación de ideologías culturales latinoamericanas, al igual que en la ciencia tanto teórica como aplicada».

6. Encontramos una saturación de informes y descripciones de la realidad social latinoamericana. En un escrito de historia fatiga insistir, pero es preciso detenernos brevemente en el tema por razones de método. Fue y sigue siendo esta realidad social la explicación de los conflictos subcontinentales y condiciona toda la existencia del mundo latinoamericano.

La Conferencia episcopal de Puebla en 1979 se expresó así: «Comprobamos como el más devastador y humillante flagelo la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos, expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas».

Quizá por razones históricas heredadas desde la colonia (superimposición de formas culturales ibéricas sobre la cultura nativa), es visible en toda la región la dualidad cultural, con una sociedad estratificada y

escindida. Escisión que se evidencia aún más entre la sociedad rural y urbana, y dentro de la ciudad, en una polarización estridente de la población rica y la otra. Se dice que un 40 % de los habitantes de América Latina están por debajo del nivel crítico de pobreza.

No obstante las políticas agrarias adelantadas en algunos países, como México, Venezuela, Colombia, Nicaragua, Bolivia, Perú, sigue pesando la estructura del latifundio y del minifundo. Aquél se caracteriza por su escasa productividad con sus taras de monocultivo, peonaje mal retribuido, especulación, etc., y éste, que tiene como poseedora a buena parte de la población indígena, aumenta sus problemas por el atraso técnico de los dueños, cuyo ingreso anual era en 1970 de unos 70 dólares. Refiriéndose a esta situación concluía la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) en ese mismo año: «casi un tercio de la población no participa activamente en la vida económica, sino como instrumento de producción agrícola y consumidora de una ínfima fracción de lo que se produce».

No se dan en América Latina situaciones crónicas de hambre, como en África y en la India (exceptuando el nordeste brasileño), pero sí existe el flagelo de la desnutrición. A fines de los años ochenta ocurrieron en Venezuela y Argentina esas que Pablo VI denominó en Bogotá «explosiones de la desesperación», con saqueos, incendios y muertes, y precisamente en dos países que estaban a la cabeza de las demás repúblicas en índice de bienestar. En 1990 asomaba alguna esperanza de recuperación en el Perú, pero aún no es posible predecir lo que allí pueda presentarse por un deterioro económico y social que no tiene ponderación.

La segunda guerra mundial produjo un aumento de riqueza y de renta per cápita en muchos países del subcontinente. Sobrevino después un estancamiento. En los años ochenta la degradación de la moneda tocaba límites de incredulidad en Nicaragua, Perú, Bolivia y Argentina.

Las cifras de renta per cápita son teóricas y falaces, cuando, de acuerdo con estadísticas recientes, en Colombia el 30 % de la población controla el 90 % de la riqueza; en Chile el 9 % acumula la mitad y en México el 5 % de las familias recibe el 37 % de la renta nacional, mientras que el 46 % sólo capta el 14 % y se trata del primer país que inició una revolución agraria.

Para formarnos una idea global del estado socioeconómico de Iberoamérica en los decenios de 1970 y 1980, presentamos ahora ciertas referencias básicas de *algunos* de nuestros países, comparadas con las de otros del primer mundo. Se trata de un muestreo y no hay segundas intenciones en la selección que hemos hecho. Como indicadores tomamos, de acuerdo con criterio propio, la renta anual per cápita en dólares (= RC), el porcentaje de alfabetización (= Alf.), la esperanza de vida al nacer (= EV), el número de médicos por habitantes (MH) y el suministro de calorías diarias.

Se ha de advertir que de acuerdo con el *Informe sobre el desarrollo mundial* (Banco Mundial, 1979), entre 110 países, los de Iberoamérica (*sic*) se encuentran entre los de ingresos medianos. El puesto 42 lo ocupa Honduras, el más bajo, y el 88 Venezuela, el más alto. Es legítimo sostener de allí que ocupa un lugar de «clase media» en el conjunto de naciones. Por el cuadro adjunto se puede igualmente advertir que en América Latina se presentan también un primero y tercer mundo. A aquél pertenecen los países blancos y templados.

Los datos aquí ofrecidos no deben inducir a un fácil optimismo. Como fuentes: para 1970, el *Informe sobre desarrollo mundial* (Banco Mundial, 1979). Para 1980, *Enciclopedia Hispánica, Datapedia*, 1990.

	R.C.	ALF %	EV	MH	CAL	DECENIO
Estados Unidos	8.520	99	73	600	3.504	1970
	17.600	95	75	452	3.642	1980
Irlanda	2.880	98	73	830	3.545	1970
	4.900	100	73	830	3.638	1980
Francia	7.290	99	73	680	3.411	1970
	9.545	99	75	475	3.528	1980
Suiza	9.970	99	74	520	3.439	1970
	16.100	100	76	442	3.428	1980
Honduras	410	57	57	3.300	2.041	1970
	730	69	60	2.301 !	2.143	1980
Bolivia	630	63	52	2.120	1.849	1970
	470 !	63	50 !	1.555 !	2.061	1980
Rep. Dominicana	840	67	60	1.870	2.213	1970
	790 !	77	63	2.600	2.330	1980
México	1.120	76	65	–	2.727	1970
	2.100	92	68	1.308	2.960	1980
Panamá	1.220	78	70	1.270	2.421	1970
	2.020	85	70	878	2.305	1980

	R.C.	ALF %	EV	MH	CAL	DECENIO
Chile	1.160	88	67	2.200	2.825	1970
	1.430	95	73	983	2.662	1980
Brasil	1.360	76	62	1.650	2.516	1970
	1.640	79	63	1.200	2.564	1980
Uruguay	1.440	94	71	700	3.080	1970
	1.650	95	71	519	2.706 !	1980
Argentina	1.730	93	71	530	3.408	1970
	2.130	95	71	388	3.195	1980
Venezuela	2.660	82	66	870	2.427	1970
	3.110	88	68	762	2.664	1980

No es éste el lugar para entrar en determinaciones más concretas; anotemos aquí solamente estas referencias. Si en 1980 la renta per cápita de América Latina era, convencionalmente, de 100, en 1990 es de 92. Esto significa que cada latinoamericano es ocho veces más pobre después de diez años. Si pensamos además en la espectral deuda externa, hay que considerar que en 1989 ascendía a 416.000.000.000 de dólares con intereses anuales de 30 %. Pero si nuestra región pierde o retrocede, la pérdida no golpea de igual modo a todas las clases sociales. En decenios anteriores, mucho menos deprimidos, el 40 % más pobre de México percibía el 14 % de la renta per cápita. Veinte años después, en 1970, percibía el 8 %. Entre tanto, el 10 % más rico de la población pasaba del 49 al 51 % de esa renta.

Esta circunstancia, especialmene injusta, fue denunciada con intensa energía por el papa Juan Pablo II en su visita al Brasil, en octubre de 1991.

Con acierto se ha designado, más que como «deuda externa», como «deuda social» lo que América Latina paga por deuda externa, terriblemente recargada sobre los estratos populares. Nadie parece acordarse de esta realidad, ni denunciarlas, excepto el Papa.

7. Al empezar el siglo XX el 80 % de la población latinoamericana era rural, con la ruralidad arcaica de la época, lo que explica la metodología, el talante paternalista de la acción pastoral de la Iglesia. Hacia 1910-1915, la capital de México tenía menos de medio millón de habitantes, y el país 15.000.000. Buenos Aires era la gran metrópoli hispanoparlante con un millón y medio dentro de una población total de 13.000.000. Caracas apenas contaba 73.000 y Venezuela 2.800.000. Bogotá redondeaba los 100.000 y Colombia cuatro millones.

Por los mismos años Buenos Aires y Santiago acumulaban algo más del 10 ó 12 % de la población total, en tanto que Caracas, México, Bogotá y Lima, entre el 2,5 y el 3 % de los habitantes de cada país. Si en 1940 sólo cuatro ciudades latinoamericanas tenían más de un millón (Buenos Aires, México, São Paulo y Río), en 1990 eran ocho con más de cuatro millones cada una (México, São Paulo, Buenos Aires, Río, Lima, Santiago, Bogotá y Caracas) y cinco con más de tres (Belo Horizonte, Guadalajara, Porto Alegre, Recife, Monterrey). Pero se debe atender a la monstruosidad de semejante crecimiento con estas verificaciones: en 1990 Ciudad de México llega a los 21 millones, el gran Buenos Aires a los 12, Bogotá, Lima, Santiago, andan por los seis.

Se ha escrito que el proceso de urbanización de América Latina equivale ya a una revolución. Para la organización y acción pastoral de la Iglesia, tal revolución producida de modo tan repentino y arrollador desde mitad del siglo equivale al desafío que sintió la Iglesia de España en los comienzos de nuestra evangelización, ya que indudablemente la sociedad urbana contemporánea es un nuevo mundo diverso de la antigua sociedad campesina. El siguiente cuadro nos pone ante esta desconcertante situación:

Año	Población total	Población rural	Población urbana
1950	145.000.000	97.000.000 = 67%	48.000.000 = 33%
1965	246.000.000	113.000.000 = 47%	133.000.000 = 53%
1990	450.000.000	126.000.000 = 28%	324.000.000 = 72%

Estas ciudades de ocho, diez, quince millones exceden los presupuestos de la experiencia humana, cuando ya al pasar de cuatro millones, por su crecimiento heterogéneo y brusco, desbordan toda política urbanística.

La causa más importante del incremento es la alta tasa de natalidad. La solución encontrada por el *Comité de la Crisis de Población* en 1990 era, sin más, «extender rápidamente el uso de anticonceptivos a través de programas organizados de planificación». No contaban para nada las consideraciones éticas.

Se ha descrito el proceso genético de la ciudad latinoamericana a partir de la «ciudad patricia» del siglo pasado y principios del actual.

Era relativamente apacible y de fácil manejo. En ella imperaba un cierto respeto sacral por la tradición, era asentamiento de unas familias influyentes y aristocráticas, era paternalista y en ella la masa de mendigos y marginados podía encontrar a sus bienhechores cristianos. No faltaban organizaciones eclesiásticas de caridad como los orfanatos, asilos y ancianatos. Así, Buenos Aires del siglo pasado, Bogotá, Santiago y otras.

La «ciudad burguesa» apareció cuando fueron irrumpiendo la industrialización, la apertura de fuentes de trabajo, ciertas garantías sanitarias, facilidad de comunicaciones y una gama de distracciones y recreo. Este fenómeno ya era perceptible por los años veinte y se aceleró con la crisis del treinta, aunque no ocurrió con igual intensidad en todas partes. La ciudad burguesa fue creciendo en su periferia a través de procesos graduales, no frenéticos. Así la asimilación a la ciudad pudo verificarse de parte de los inmigrantes con cierta organicidad antes de que llegara el aluvión.

Han observado los sociólogos la capacidad demostrada por los contingentes de inmigrantes hasta la mitad del siglo, de soldarse gradualmente con sus antecesores y de ascender en nivel de vida y en la escala social. Y aun en años posteriores, las selvas de antenas televisivas en las barriadas de Caracas, México, Guayaquil o Buenos Aires indicaban que los inmigrantes también querían empezar a disfrutar de las ventajas ofrecidas por la ciudad. En las márgenes ya poco apacibles de las ciudades en transformación se iban formando otras, medio piratas, en busca de trabajo y de inserción social.

Después de los años cincuenta aparece con estridencia la yuxtaposición de dos ciudades: una, relativamente organizada y legítima, y otra, la «anómica», con su acumulación de problemas, de miseria y de inmoralidad que desborda las políticas asistenciales. Para vivir, muchas veces hay que robar, matar o prostituirse. Aun así, empieza y continúa esta ciudad ejerciendo atracción sobre la masa campesina. Ésta, ligada antes a la tierra y casi petrificada en su situación, percibe que es posible el deshielo de su estado y se arriesga a luchar no sólo para vivir sino para progresar.

La nueva ciudad, aglomerando masas capaces de reunirse, de desfilar y de votar, ha provocado en gran medida el cambio de mentalidad operado en América Latina. Pero el fenómeno de la rebelión y la protesta vienen de muy atrás, de hace un siglo, cuando en 1890 la

Unión Cívica en Buenos Aires salió a desafiar a la oligarquía, o en Valparaíso, pocos años después, o en Santiago con 30.000 manifestantes para protestar por la carestía de la vida en 1905, o en México en 1910, cuando 100.000 personas se volcaron para recibir a Madero, jefe de una revolución triunfante.

Con este crecimiento inorgánico y desmesurado muchas ciudades latinoamericanas se han masificado, se han vuelto caóticas y han ahogado todas las formas cultas de vestir, de hablar y de comportarse. Todo ha de hacerse a escala de multitudes: colas para todo, congestiones en todo, neurastenia con todo. Fracasan todas las iniciativas para agilizar y humanizar los servicios públicos. Surge amenazadora la miseria social contrastada de manera insultante con el esplendor herodiano de los barrios ricos. La ciudad anómica forma las callampas, villas, barriadas, pueblitos, cantegriles, ciudades perdidas, tugurios, de acuerdo con el argot de cada nación, aunque de manera más sociológica se las denomina «invasiones», que no pueden ocultar su connotación vergonzante.

Es muy alta la proporción de habitantes de estas invasiones: quizás el 60 % en Bogotá y el 42 % en Ciudad de México, según estadísticas de 1990. De acuerdo con los indicadores de la situación social de una ciudad, como son: homicidios por cada 100.000 habitantes, personas por habitación, porcentajes de viviendas con agua y electricidad, teléfonos por cien habitantes, proporción de niños en escuela secundaria, etc., entre las cien áreas metropolitanas más pobladas del mundo, las de América Latina se sitúan en un lugar intermedio, a excepción de México y Lima, que están en escala inferior.

El habitante de la gran ciudad moderna latinoamericana, así la metodología pastoral de la Iglesia se haya enriquecido y actualizado, se encuentra forzosamente atrapado en lo que un sociólogo religioso contemporáneo (A. Desqueyrat) ha calificado de estructuras degeneradas y degeneradoras.

Los partidos políticos

1. Ha de rechazarse la tosca opinión de que, al empezar nuestro siglo, todos los gobiernos de América española eran satrapías y dictaduras. Argentina, Chile, Uruguay, Perú, Colombia se regían por go-

biernos elegidos popularmente, aunque tales democracias no fueran ideales.

Al comenzar el siglo XX dos partidos protagonizaban la lucha política en la mayor parte de las repúblicas hispanoamericanas: el liberal y el conservador. Se habían perfilado netamente en la segunda mitad del siglo anterior y en México, América Central, Colombia y Ecuador se enfrentaron en guerras civiles de no escasa connotación religiosa. La vida política fue, por otra parte, monopolizada por minorías dirigentes, en tanto que la base popular del poder quedaba a merced de las decisiones superiores. En aquellos comienzos en Argentina, Uruguay y Chile las masas hacían su aparición proponiendo problemas modernos de carácter social.

Pero ambos partidos entraron en una fase de descrédito al transcurrir los primeros decenios. Es notable, sin embargo, el caso de Colombia, donde los partidos sobrevivían como únicas opciones fuertes aun en los años ochenta, pero frente a un índice muy alto de abstención electoral de la población. América española empezaba a entrar en un incisivo proceso de transformación social después de la primera guerra mundial, y el antiguo esquema político o «democracia ateniense» como algunos han llamado a aquella organización, no podía adecuársele.

El Partido Liberal se fragmentó hacia diversas orientaciones y quedó, como tal, en minoría. Surgieron otros de carácter radical que, como en Chile, llegaron a ser mayoría. La revolución mexicana, por su parte, destruyó en la nación el mito liberal y las dictaduras de Venezuela con Juan Vicente Gómez (1908-1935), y las de Centroamérica, fue muy poco lo que dejaron de crédito a los partidos liberales clásicos. Habían soñado éstos, a principios del siglo XX, en crear una federación de repúblicas liberales y anticlericales desde Guatemala hasta el Ecuador.

Los partidos conservadores, a excepción de Colombia, y de algunos decenios en Nicaragua, fueron perdiendo vigencia sin capacidad de modernización. Los dos partidos debían haber atendido a la base social, a programas de nacionalización de los recursos, a la efectividad de una reforma agraria, a la industrialización y a dar respuestas válidas al clamor de los indios y de los campesinos. La situación de la Iglesia católica bajo gobiernos liberales o conservadores tuvo muy diversa fortuna. Aquéllos la hostilizaron, a veces hasta una abierta persecución, como ocurrió en Guatemala, Nicaragua y Ecuador. Los gobiernos con-

servadores la favorecieron, pero tal estado de privilegio sólo tuvo amplia vigencia en Colombia. Historiadores de ayer y de hoy critican, sin faltarles razón, la excesiva vinculación del clero con los gobiernos y partidos conservadores.

2. Digamos antes unas palabras acerca de la veracidad de las elecciones en no pocas de nuestras repúblicas. El sufragio generalizado ha sido poco realizable a causa de las distancias y de la poca motivación de la gente. Aumentaba la dificultad por la ausencia de información politíca y por la vulnerabilidad de la población rural ante las mañas de los caciques electoreros y por los defectos en los sistemas electorales. En México se sabe ya de antemano quiénes ganarán las elecciones.

En los últimos tiempos, sin embargo, ha crecido la participación política gracias al incremento de la clase media, a la mayor aducación de un proletariado industrial en ascenso y a las garantías ofrecidas sobre la limpieza de las elecciones, vigiladas a veces internacionalmente. Es aleccionador comprobar que cuando el pueblo se solidariza en torno de ideales como los de la paz contra la subversión, o de la libertad contra la dictadura, la concurrencia a las elecciones es muy alta. Así ha sucedido en los últimos años del ochenta en el Salvador, Panamá, Chile, Nicaragua y otros países.

Conforme Hispanoamérica fue tomando conciencia más profunda de sus auténticos problemas sociales, surgieron nuevos partidos que, al menos en sus programas, coinciden notablemente. Todos defienden el nacionalismo económico, la reforma agraria y la industrialización socializada, el fomento de la educación gratuita y obligatoria primaria, el esfuerzo de la alfabetización, la seguridad social, la abolición del sistema clasista; en una palabra, todos quieren luchar en favor de reformas sociales rápidas y radicales.

Difieren en los criterios sobre medios y métodos para alcanzar los cambios y en las teorías sobre el modelo de sociedad que aspiran a crear.

3. Los nuevos partidos han sido diversamente clasificados, y aquí nos limitamos a indicar sus características, de acuerdo con el origen que tienen.

Unos son de inspiración europea: tales los socialistas, comunistas y democristianos. Otros son de raíz personalista, o tradicionalista, o autóctonos, representativos de las condiciones económicas y sociales

peculiares de cada región, que buscan soluciones propias sin inspirarse en modelos extranjeros, y aspiran de este modo a corregir los desajustes estructurales. Sus adherentes provienen de las clases medias, del proletariado industrial, de indios y campesinos y tienen semejanzas en su desarrollo e ideología. Han captado problemas que anteriormente no existían o no se percibían. Entre éstos descuellan los siguientes:

El batillismo uruguayo, modernización del partido colorado, modelador del Uruguay en los primeros 25 años de este siglo, ha sido pionero en muchas conquistas sociales, avanzadísimas para su momento. En su talante religioso se mostró medularmente laicista y anticlerical.

Nacida en 1914 y convertida en partido en 1931 fue la *Alianza Popular Revolucionaria Americana*, en el Perú. Por su originalidad y seriedad programática influyó en otros países. Alienta un conjunto de ideas e ideales sobre la esencia de América Latina, invita a abandonar modelos extranjeros y a crear de nuevo la cultura autóctona. Es profundamente indigenista, pero sin oposición, antes con síntesis, entre lo europeo y lo indígena. Proclama que los pueblos de América Latina están divididos arbitrariamente por fronteras artificiales, siendo mayores las causas de unión que de antagonismo. El APRA rechaza la revolución violenta, pero ha demostrado un cierto desapego al poder, alcanzado pocas veces y con realizaciones muy limitadas.

El actual *Partido Revolucionario Institucionalizado de México*, cuyos orígenes se hallan en la postrevolución, fue organizado por Plutarco E. Calles en 1928 y existe como PRI, sigla de su denominación, desde 1938. Idealmente está concebido para que originara una democracia de trabajadores, como primer paso a un sistema socialista. Pero Lázaro Cárdenas moderó sus ímpetus revolucionarios. Hoy es una dictadura de partido. Dos acusaciones gravan sobre él: el monopolio dictatorial del poder y la inoperancia en la aplicación de las reformas revolucionarias a casi 70 años de su programación.

El *peronismo o justicialismo*, nacido en Argentina en los años cuarenta, tuvo una orientación parecida a la de la revolución mexicana o a la del APRA. No es exacto calificarlo de fascista. Llevó a cabo una amplia legislación social y laboral. Gracias a ella los *descamisados* se organizaron como fuerza política. Su vigencia ha sido más extensa de lo que se creía cuando cayó Perón (1955), y el hecho de que haya recuperado varias veces el poder manifiesta su arraigo en el pueblo. No se puede menospreciar tal fenómeno, que fue respuesta a las aspiraciones

populares. Y no se ha de pasar por alto la afirmación que se ha hecho de que en sus orígenes tuvo como bases filosóficas el neotomismo del pensador argentino Nicolás Derisi.

Algunos partidos autóctonos (no el peronismo) tuvieron ciertos coqueteos con el marxismo, que evolucionaron a declarada hostilidad. No han escapado a los ciclos comunes de todo partido, pero hay que reconocerles que han logrado, al menos parcialmente, el cumplimiento de programas sociales y han contribuido no poco al cambio de mentalidad en Hispanoamérica.

Los partidos socialistas, con las doctrinas y programas más radicales, a causa de la época, llegaron a las repúblicas del Cono Sur con los inmigrantes europeos, especialmente con los italianos y españoles. Tales doctrinas fueron adoptadas pero no asimiladas por sectores de la sociedad, especialmente por los movimientos obreros anteriores a los cuarenta. Digamos de una vez que el movimiento obrero latinoamericano no creó una doctrina propia, y quienes se enfeudaron a la ideología comunista no lograron sino entecos resultados.

Los partidos socialistas tuvieron poca significación en el subcontinente, excepto en Chile. En esta república sí se convirtió en una de las dos grandes fuerzas de izquierda. En Argentina y en Chile influyeron en las conquistas sociales gradualmente obtenidas desde los primeros años del siglo. Su mentalidad revolucionaria puede apreciarse en las mismas denominaciones de sus periódicos, explosivas y programáticas.

Durante la segunda guerra mundial, a la sombra del prestigio adquirido por Rusia, el mexicano Vicente Lombardo Toledano difundió por no pocas repúblicas hispanoamericanas un izquierdismo de base socialista marxista que no excluía la lucha revolucionaria. En Colombia las reuniones surgidas en torno suyo mostraron mucha hostilidad contra la Iglesia católica. Lombardo Toledano admiraba a Somoza de Nicaragua.

Los partidos comunistas empiezan a aparecer hacia 1930. Han sido pequeños, de representación débil pero de gran influencia en la política y el pensamiento. Han llegado a controlar el poder en Guatemala con el presidente Jacobo Arbenz y otros entre 1944 y 1954, en Cuba desde 1959 y en Nicaragua de 1979 a 1990. Su influencia se ha ejercido sobre todo en el control de movimientos sindicales en Chile, Panamá, Guatemala, Colombia, Uruguay, Cuba, Venezuela, Brasil, Ecuador. En Colombia se les contrapuso con notable éxito una central

obrera cristiana desde los años cuarenta: la UTC (Unión de Trabajadores de Colombia).

Los partidos comunistas de América Latina andaban por los 200.000 afiliados en 1970, sin contar los del Partido Comunista cubano. El partido ha sido muy golpeado por los gobiernos y, a menudo, colocado fuera de la ley. No ha logrado convencer ni convocar a las masas. El descalabro de los marxistas en Nicaragua en las elecciones de 1990, libres porque fueron estrechamente vigiladas internacionalmente, y el rechazo a las guerrillas comunistas en Guatemala y en el Salvador son elocuentes.

El castrismo y el sistema panamericano. Sobre el hecho cubano como revolución y dictadura hablaremos más tarde, cuando tratemos el tema de la Iglesia y las dictaduras. Es preciso referirse aquí al impacto causado por el castrismo en América Latina.

Hasta los comienzos de la *perestroika,* Cuba se convirtió en punto de referencia de todo movimiento social latinoamericano. Se formaron corrientes de admiración o de rechazo del sistema castrista. Incluso el obispo mexicano de Cuernavaca Sergio Méndez y el hispano-brasileño de São Félix, Pedro Casaldáliga (y algún chileno en pasados decenios), con grupos de clérigos de México, El Salvador, Nicaragua, Colombia, Venezuela, Perú y Chile manifestaron frecuentemente su admiración y convicción de las bondades del sistema de Castro y brindaron las páginas de sus revistas a la propaganda castrista.

Bien significativo es el hecho cubano por la fractura causada en las intangibles teorías monrovianas. Los Estados Unidos la sentían rabiosos e impotentes: parecía increíble que un pequeño país, en las goteras del poderoso imperio, hubiera sometido a crisis el mito del sistema panamericano cerrado, protegido por la primera potencia militar del mundo. El mito de Castro estribó más en la proeza de haber roto el esquema panamericano y en la audacia del desafío lanzado a los Estados Unidos que en sus proclamadas realizaciones de carácter social.

En los decenios de 1960 y 1970, de aparatosos y aparentes éxitos de la Unión Sóvietica, actuando en América española una guerrilla organizada y audaz, se llegó a pensar que el modelo tradicional del subcontinente se cambiaría por el marxismo. A fines de los ochenta, sin embargo, la marcha del mundo no parece avanzar por ese camino.

La Democracia Cristiana es un partido de establecimiento relativamente reciente, aunque existían sus gérmenes en el Uruguay ya hacia

1910. Partido «de mayor crecimieto e influencia más rápida en Iberoamérica», sus raíces son europeas, pero sus líderes han trabajado para acomodarlo al mundo iberoamericano. Cuajó en un continente de sustrato cristiano, como una revolución en la libertad, en ruptura con el pasado», y con un futuro prometedor gracias a sus cuadros organizativos, convencidos de la necesidad de renovar radicalmente las estructuras políticas y sociales.

Sus lejanos orígenes habría que buscarlos por los años treinta, cuando se consolidaba en algunas repúblicas la Acción Católica. No está de más observar que no ha tenido éxito en Colombia, en donde la acción católica especializada adquirió cierto florecimiento en aquellos decenios, y sí lo ha tenido en Costa Rica y El Salvador o Venezuela, países que no conocieron un especial relieve de esa acción católica. Su éxito mayor se apunta en Chile, Venezuela, El Salvador y Costa Rica, y relativo en Uruguay, Argentina y Perú. Ha contado con figuras «carismáticas» como Eduardo Frei en Chile y Rafael Caldera en Venezuela.

La Democracia Cristiana despertó notable entusiasmo entre la juventud, fundamentalmente de la clase alta, pero ha adquirido amplia base popular. En Chile la fuerza más importante entre los dirigentes empezó a salir de la clase media, y en las elecciones de 1963 el mayor porcentaje de votos procedió de los municipios en que vivía la gente más pobre de la nación.

Sus programas se entienden en un continente sometido al señorío de la injusticia social e internacional. Sus derrotas electorales en Venezuela y en El Salvador, ocurridas más de una vez, y una suerte de hibernación durante la dictacura de Pinochet en Chile (1973-1990) parece que le han perjudicado en su popularidad.

Subversión y revoluciones

1. Se ha generalizado justificadamente la afirmación de que los militares latinoamericanos han sido *siempre* los gorilas con galones. Más de una vez su presencia en el gobierno ha sido acogida con alivio y aun con entusiasmo por grandes sectores de la población. A veces intervienen en política porque cuentan con equipos técnicos y algunos han sido buenos administradores con programas definidos. Algunos golpes pueden explicarse por los vacíos de poder existentes. Una pro-

paganda bien orquestada se ha propuesto desacreditar sistemáticamente a las fuerzas armadas, callando, por otra parte, las iniquidades de la subversión que opera concomitante con la guerra fría, la aparición del castrismo, el fenómeno de la guerrilla brutal e implacable en Guatemala, El Salvador, Colombia, el Perú y con la acción de los «tupameros» y «montoneros» en Uruguay y Argentina.

Habría que distinguir entre los golpes dados por razones personales, emulaciones y venganzas, y los que se han presentado para reprimir la subversión de carácter internacional. Pesa sobre la historia de nuestras repúblicas la sucesión de golpes y pronunciamientos, 59 entre 1930 y 1950, seguidos de dictaduras. Como la Iglesia ha debido sufrir no poco dentro de estos sistemas dictatoriales, o ha desempeñado un papel significativo en la resistencia civil, o ha sido acusada de connivencia o tolerancia con ellos, dejamos para otro lugar tratar del tema de las dictaduras.

2. El militarismo que se presentó casi en forma sincrónica en algunas repúblicas desde los años sesenta, momento de la afirmación comunista en Cuba, y que desarrolló la teoría de la *seguridad nacional*, responde a la acción subversiva desatada, no contra un determinado sistema o régimen de gobierno considerado como ilegítimo, sino contra el sistema internacional al que pertenecen las repúblicas del Nuevo Mundo, o sea a la agresión externa en el frente interno del esquema panamericano. La teoría de la *seguridad social* nace, pues, de la identificación que se hace de cada sistema nacional con el internacional o panamericanino.

La acción subversiva se convitió en agente externo por la dependencia a que quedó sometida en la ideología y adquisición de medios materiales de las potencias comunistas. Fue entonces cuando el socio principal del sistema panamericano, Estados Unidos, redobló su presión sobre los demás miembros para que elaboraran y aplicaran planes de seguridad, nacionales y regionales, de acuerdo con la fuerza de agresión ejercida por los marxistas.

3. Pero aquí preferimos mencionar otro tipo de revoluciones provocadas por la situación de injusticia imperante en América Latina al que se ha querido atacar directamente para poner fin al orden social existente.

El clamor contra la injusticia, nada retórico y profundamente sincero, cobró fuerza irresistible hacia la mitad de nuestro siglo. No hemos de ignorar que de esa situación hicieron bandera los comunistas.

En 1960 el presidente Kennedy afirmaba que América Latina era la zona más crítica del mundo, y su hermano, Robert, tenía la convicción de que estaba en marcha una revolución en el subcontinente. «Podremos influir en su carácter, pero no podremos impedir que se realice», decía. Fidel Castro y su segundo, el «Che» Ernesto Guevara, abrigaban la persuasión mesiánica de que tal revolución ya había estallado, que les pertenecía y que todo era cuestión de tiempo.

Un grupo de sociólogos e historiadores católicos reunidos en Washington en 1967 llegaban a esta conclusión: el proceso revolucionario se dará en América Latina independientemente de lo que pueda ocurrir en el ámbito internacional, aun cuando las superpotencias se pusieran de acuerdo. Tal proceso afectaría al mundo entero. Y será necesario, porque sin su total y rápido cambio social, de carácter verdaderamente revolucionario, no será posible —proclamaba el grupo— que se llegue a realizar un rápido desarrollo económico. De no presentarse éste, otro tipo de revolución arrasará en la región. No se ponía en duda si habría o no revolución, sino sobre cómo sería canalizada, ¿en forma pacífica o violenta?

Vinieron los *reformistas y desarrollistas* proclamando la posibilidad de una transformación profunda pero gradual de las estructuras de América Latina. Así lo afirmaron los regímenes militares del Brasil, Perú, Bolivia entre 1864 y 1968. Veían factible que se produjera tal mutación y del tal magnitud que equivaliera a una revolución. La izquierda ha hecho burla de estas afirmaciones, por cuanto cree que las soluciones pacíficas dejan sin tocar las causas del mal. Allí se explica la decisión del sacerdote colombiano Camilo Torres, que optó por la guerrilla y pereció en un combate en 1966, seguido en otros países por algunos sacerdotes. Apareció también una «teología de la violencia» que, como tal, produjo alguna literatura. Pero, en la práctica, fue apoyada por grupos de sacerdotes de México, Centroamérica, Perú, Colombia, Chile, simpatizantes de la revolución violenta, quienes generalizaban el pasaje de la enciclíca *Populorum Progressio* (N.° 31) en que se admitía en determinados casos la licitud de la resistencia violenta. Fueron ellos quienes alzaron su protesta contra el memorable discurso de Pablo VI en Bogotá (1968), en que el Papa declaraba : «Os exhortamos a no poner vuestra confianza en la revolución ni en la violencia» y «la violencia ni es evangélica ni es cristiana».

Esta violencia ha causado millares de muertes en Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Colombia, el Perú, además de incalculable destrucción de la riqueza nacional. Para estar en desacuerdo con la doctrina tradicional de la Iglesia, tales grupos oponen el hecho de la otra violencia, la «institucionalizada», contra la cual, según ellos, no se levanta la protesta.

4. Pero la revolución violenta, generalizada y triunfante, el convertirse la cordillera de los Andes en una gigantesca «Sierra Maestra», como clamaba Fidel Castro, no ha ocurrido todavía. Fracasó en Bolivia con la muerte de Ernesto Guevara en 1967, no ha logrado sus objetivos en América Central, desapareció prematuramente en Venezuela, se ha convertido en guerrilla brutal y demente en Colombia y en Perú, fue sofocada en Uruguay y Argentina. La revolución, casi siempre de corte comunista, no ha contado con el apoyo de la población. Se proclamó en El Salvador una insurrección general para el momento en que Reagan tomara posesión de la presidencia de los Estados Unidos, y la proclama fue totalmente desatendida. Al contrario, los amagos subversivos han provocado el surgimiento de gobiernos y dictaduras de derecha, instalados durante largos períodos y apenas afines de los ochenta cancelados en elecciones libres.

Queda la pregunta: debilitado y desacreditado el sistema marxista en el orden internacional, pero perdurando en América Latina la situación de injusticia, ¿cuál y cómo será la revolución que harán los pobres?

5. Durante el siglo XX solamente a cuatro revoluciones se les puede atribuir el significado de tales, por haber obrado un cambio profundo del orden político y social en América española. La de México, entre 1910 y 1917; la Bolivia en 1952, la de Cuba en 1959 y la Nicaragua en 1979. Las de México y Bolivia ciertamente destruyeron la vieja oligarquía terrateniente, pero los resultados no acaban de responder al sacrificio humano que exigieron. La cubana y la nicaragüense quedaron a merced de los caudillos marxistas, pero de ellas se hablará más detenidamente cuando se aborde el tema de la Iglesia y las dictaduras.

Las clases medias

1. La inmigración europea (al Cono Sur hasta la primera guerra mundial, a Venezuela después de la segunda), la urbanización, la in-

dustrialización y las políticas educacionales han contribuido al incremento de la clase media en América española. La constituyen los funcionarios, profesionales, jefes de pequeñas empresas, comerciantes, obreros especializados, agricultores medios, intelectuales, miembros de profesiones liberales.

Sus contornos son bastante indefinibles: ni acaba de soldarse con la clase alta por arriba, ni de despegarse de la popular por debajo. Se ha escrito que en Latinoamérica no existe tanto una *clase media* cuanto unos *sectores* medios, refiriéndose quizás a los grupos emergentes que económicamente pueden situarse en posiciones intermedias, pero no así culturalmente. Mas no puede dudarse de la existencia de una *clase media*, a veces numerosa, en algunos países.

2. A mediados del siglo XIX empezaron a surgir sectores urbanos medios, fenómeno que ya era bien perceptible hacia 1920. En 1960 detentaban ya fuerte poder político en Argentina, Chile, México, Uruguay y Venezuela, países cuya extensión y población equivalía, con el Brasil, al 70 % del subcontinente. En ese último decenio las clases medias representaban al 21 % en Ecuador y casi el 30 % en Colombia, repúblicas que entonces no tenían mucho desarrollo urbano, y cerca de un 40 % en México y en Argentina con pirámide urbana muy alta. De ser exacto el porcentaje para México (pues otras estadísticas son menos optimistas), su transformación social es apreciable ya que en 1900 la clase media llegaba apenas a un millón de habitantes equivalentes al 7 % de la población total. Si en Uruguay y Argentina constituían ya el 40 y el 50 %, en 1970, la proporción seguían siendo muy baja en los países centroamericanos, las Antillas y Bolivia.

3. Es fenómeno positivo, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, la movilidad social en no pocas repúblicas, incluso en América Central. En esta región y por los años sesenta, el 43 % de los universatarios eran hijos de padre que sólo habían hecho estudios primarios. En Montevideo el 12 % provenían de hijos de obreros y el 40 % de familias pobres o muy modestas. Los barrios de emigrantes a Bogotá en 1950, entonces semirrurales, en 1990 eran ya de clase media baja y aun de clase media media.

4. J. J. Johnson señala estos resultados sociales que se deben a los líderes de la clase media hispanoamericana: han exigido la intervención estatal para la democratización de la enseñanza, han contribuido a dar impulso a la industrialización, han logrado el paso de un nacio-

nalismo abstracto, nostálgico e intelectual a una ideología política operativa, ya que se han valido de ella para ganarse amplios sectores del electorado. Este fenómeno ya se dio en Uruguay, México, Argentina, Chile. Han urgido asimismo el abandono del *laissez-faire* en favor de un dirigismo estatal, siendo el Estado responsable del bienestar social. Se observa, finalmente, que las familias que monopolizaban el poder político van siendo desplazadas por nuevas formas sociales: empresas, sindicatos, etc.

La clase media no quiere soluciones por la vía de la fuerza. Es reformista (no necesariamente en el sentido retardatario de la palabra), y psicológicamente se deja atraer por un modelo paternalista y aristocratizante de la vida. En las regiones donde no es consistente ni por volumen ni por tradición, sufre las consecuencias sociales y económicas. No se puede aún afirmar que la clase media sea de tal consistencia y proporcionalmente tan significativa en América Latina como para concluir que ha llegado o se esté llegando a una distribución del poder económico, cultural y político que sea garantía y reflejo de una democracia vigorosa.

Iberoamérica y cambio social

1. El siglo XX es, por cuanto hemos ido señalando en páginas anteriores, un siglo de profundos cambios sociales operados con velocidad uniformemente acelerada. En este conjunto de transformaciones no se dan fenómenos colaterales inertes: todos los factores intervienen y se influyen mutuamente. Entran en juego los económicos, políticos, culturales, demográficos, psicosociales. Pondérese, entonces, el impacto que ejercen en el mundo de los valores y de las tradiciones religiosas, que en nuestro caso son católicas. No entramos aquí a considerar la etiología del cambio y nos contentamos con una alusión a la fenomenología.

Algunos factores, como los políticos y psicosociales, han evolucionado con tal radicalidad, que el cambio que ha tenido lugar en este subcontinente se diferencia sustancialmente del que se ha presentado en el resto del mundo occidental de la postguerra. En éste ha procedido gradualmente y con organicidad. No se ha pensado en el cambio del sistema de valores, mientras que en Iberoamérica se viene procla-

mando y buscando una completa transformación social, una revolución, por la que se lucha entre radicalismos y frustraciones con tanta mayor exasperación y denuedo cuanto ha sido y sigue siendo rígido y cerrado el sistema social.

2. La visión y el interés por el hecho del cambio social se ha polarizado a menudo a los aspectos o problemas del desarrollo socioeconómico. Se hace énfasis en el estudio de la evolución de las clases medias, del nacionalismo y del movimiento obrero con el denso aporte que han hecho a los fenómenos revolucionarios. Pero hay que tener en cuenta otros aspectos, como los vigentes entre los partidos y sindicatos, entre la Iglesia y los sistemas políticos actuantes.

Es patente la compulsión experimentada en toda la región, de modo constante, hacia cambios fundamentales en todas direcciones. Unas veces han sido inducidos por los mismos gobiernos, aunque algunos han empleado estériles dosis de populismo. Normalmente se han ido imponiendo por el empuje de fuerzas de presión: tales han sido, entre otras, el crecimiento demográfico, el proceso de industrialización, el desarrollo urbano, el incremento de las fuerzas organizadas de trabajo, la aparición de partidos justicialistas, izquierdistas y democristianos, la explosión de los medios de comunicación social y la irrefrenable toma de conciencia de las masas por una vida mejor. La derrota paulatina del analfabetismo y el contacto incontrolable con la opulencia norteamericana, a pesar de sus taras herodianas, han contribuido a crear una visión rebelde y crítica de la realidad.

Puesto que el cambio social es necesariamente cambio de estructuras económicas, los iberoamericanos han ido comprendiendo las exigencias de la tecnología, de la ciencia, del espíritu crítico y de la competencia profesional. Y si se los ha tachado de una deformación mental, por la que todo lo esperaban llovido del cielo, sería bien injusto generalizar semejante juicio para los últimos decenios del siglo xx: en todo el continente ibérico ha aparecido un ejército de tecnócratas que han acumulado considerable poder basado en la ciencia y en la técnica. Han relativizado o diluido así otra clase de prestigios estériles para el bien social, prestigios de abolengo, de plutocracia, de poder heredado. Si hace noventa años éstos desempeñaban un papel definitivo, hoy están siendo enterrados.

La tendencia a una creciente participación pública en el desarrollo económico y en el cambio social estimula el compromiso con la cien-

cia y con la técnica, porque las generaciones jóvenes van llegando a la conclusión de que, finalmente, influye más y logra más el que esté mejor preparado.

Las masas, incluso rurales, abandonan actitudes de resignación y pasivismo, para convertirse en material vindicativo. Los casos de Bolivia en 1952, de Santo Domingo después de 1960, de Nicaragua en 1978-1979 y en 1990, las marchas campesinas, las huelgas de hambre, las tomas de catedrales y embajadas, no han sido, en general, de signo comunista, pero sí han señalado la voluntad de que ocurra un cambio radical con los criterios y las estructuras anteriores. Se les ha agotado la paciencia y no toleran más la perpetuación de las situaciones vigentes. Muy acertadamente tituló uno de sus estudios el sociólogo peruano Eudocio Revines *Latinoamérica, un continente en erupción*. Después del peronismo, de la revolución boliviana, del surgimiento de los partidos y movimientos de izquierda con su odio a la vieja aristocracia, después de la aparición de los partidos democristianos y, singularmente, después de Fidel Castro y del éxito de la revolución nicaragüense contra Somoza, después del alineamiento de la Iglesia católica con la causa de los pobres y de la aparición de la *teología de la liberación*, es imposible dar un paso atrás o estancarse.

Iberoamérica quiere un cambio rápido y general. Hay división de pareceres en cuanto a la metodología: unos propenden que se realice por *evolución dentro del modelo capitalista*; otros por *evolución con la intervención de fuertes presiones y controles públicos*; otros sencillamente por una *revolución* que sea capaz de dislocar a fondo las bases económicas del poder. No se ve todavía por qué cauces y con qué perspectivas de éxito podrá irrumpir la impaciencia de los pobres.

Al concluirse el penúltimo decenio del siglo habían caído todas las dictaduras iberoamericanas, con excepción de la comunista de Cuba. La mentalidad de nuestros pueblos, escarmentados de mil modos a lo largo del siglo, no está ya ni para secundar ni para tolerar más tiranías, ni se les cree más a los demagogos. Parece que finalmente, por su historia vergonzante, han sido sepultados los golpes de Estado. El de Haití, a mitad de 1991, es un caso atípico y no pertenece a Iberoamérica.

3. Entre los agentes de cambio o entre sus beneficiarios hay que mencionar a los universitarios y a los indígenas. En Iberoamérica la Universidad no habrá producido científicos en abundancia pero sí ha producido «líderes». Recordemos el famoso «Movimiento de Córdoba»

(1918), cuando los estudiantes proclamaron su «reforma» y su autonomía para pensar por sí mismos y gobernarse a sí mismos. Sus ideas se pasearon y ventilaron por toda Hispanoamérica. El APRA peruano fue, ante todo, un movimiento universitario. Bolivia hizo su revolución en 1952, quizá porque tenía una fuerte tradición universitaria, y a ella se debe, en gran parte, el cambio de las ideas políticas y sociales. Fueron universitarios, personas mestizas y pobres, quienes hicieron la «revolución» de Guatemala en 1944, que aunque limitada, aportó nuevas maneras de pensar, y también fueron universitarios aquellos que agrietaron las dictaduras de Batista en Cuba y ayudaron a las campañas de Fidel Castro. Los universitarios se organizaron para resistir a Somoza en 1978 y 1979.

En todas partes han aparecido inflamados de nacionalismo, de antiimperialismo y se han presentado como aliados de las causas sociales. Fueron ellos los que rodearon al sacerdote Camilo Torres en 1965 y no pocos en América Central, Colombia y Perú han marchado a la guerrilla. En ninguna parte del mundo como en Hispanoamérica los universitarios se han mostrado tan politizados. La razón es que la participación de los masas en la política ha sido muy reducida, y existiendo un grupo organizado y sensible como el mundo universitario, éste ha asumido, canalizado y orquestado las aspiraciones del pueblo.

En general, los universitaritos hispanoamericanos han sido extremistas e izquierdistas. Su idealismo, en parte justificable, se ha contaminado no pocas veces de ineficacia, de inexperiencia y de oportunismo. Y aunque no se han resistido ante las ideologías coherentes y aparentemente eficaces, como el marxismo, una vez vislumbrado la posibilidad de ascenso económico y social, han abandonado el campo de lucha: obraba más el resentimiento que la convicción. Algunos analistas se muestran harto escépticos sobre la real eficacia de los movimientos universitarios latinoamericanos: callejeros, de frecuentes y prolongadas huelgas, emocionales e impacientes, no han mejorado la calidad de la enseñanza ni han trazado rutas metódicas hacia el cambio. Mas a pesar de estas patologías, tales movimientos han obligado a considerar la realidad y la profundidad de muchas injusticias sociales.

4. En los años de la Independencia se prometió a los indios mucha liberación y mucha igualdad, aunque en los siglos del dominio español ellos nunca fueron esclavos y contaban con una generosa legislación hecha toda para favorecerlos. Avanzó el siglo de las libertades,

pero la población indígena siguió viviendo caracterizada por su pobreza y su debilidad política. «El indio mexicano –decía uno de los oradores del Primer Congreso Católico Nacional de Puebla, en 1903– lleva sobre sus hombros una vida que no es vida. Vive en medio del aislamiento, de la miseria, de la ignorancia y se le cree incapaz de perfeccionamiento intelectual y moral». Novelistas, sociólogos, antropólogos crearon un estereotipo del indio hispanoamericano deprimente y negativo, con visos de objetividad. Hablamos aquí de la población indígena asimilada o en fuerte contacto con la civilización blanca.

Los prejuicios, el aislamiento geográfico, la pobreza, el analfabetismo lo habían mantenido marginado de la vida política, del progreso social y de los beneficios del desarrollo económico. Pero ya en el segundo decenio del siglo xx nació en el Perú la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), primer intento de rescatar los valores indígenas. Hoy nadie duda de que los millones de indios auténticos, sea los bilingües o los que se han mantenido más al margen de las estructuras occidentales, pero en contaco con su influjo, han evolucionado mentalmente de modo intenso en la búsqueda de sus raíces y en la lucha por sus derechos. Han contribuido a esta toma de conciencia los congresos indigenistas, algunos auspiciados por los obispos católicos misioneros (México, Guatemala, Ecuador); los movimientos asimismo indigenistas, las ideologías «redentistas», los antropólogos y los gobiernos.

Si en algún grupo social se percibe el cambio, es precisamente en la población autóctona. Se mantienen muchos equívocos todavía y hay que relativizar no pocos gritos de combate acuñados con motivo de los 500 años de que todo el mundo habla. Ciertamente el indio hispanoamericano, al expirar el siglo xx, está lejos de ser el sumiso siervo de la gleba de cien años atrás. Nadie ha invitado tanto a la población india de nuestro subcontinente a tomar conciencia eficaz y segura de su dignidad y de sus derechos como el papa Juan Pablo II, en los innumerables encuentros que ha tenido con ella durante sus viajes apostólicos por nuestras regiones. Léanse de nuevo sus intervenciones ante los indígenas de Oaxaca, en el Perú, a los miskitos, a los mapuches en Riobamba, a los paeces y guambianos en Popayán, en Guatemala, en Bolivia.

para la población indígena siguió siendo caracterizada por su pobreza y su debilidad política. «El indio mexicano», alegó uno de los oradores del Primer Congreso Católico Nacional de Puebla, en 1903, «lleva sobre sus hombros una vida que no es vida.» Y en medio del adelgazamiento, de la miseria, de la ignorancia y se le cree incapaz de todo mejoramiento intelectual y moral». Novelistas, sociólogos, antropólogos crearon un estereotipo del indio permanentemente depresivo, negativo, so capa de objetividad. Hablamos aquí de la población indígena asimilada o en forzoso contacto con la civilización blanca, porque la de las provincias, el aislamiento geográfico, la pobreza, el analfabetismo lo habían mantenido marginado de la vida política, del progreso social y de los beneficios del desarrollo económico. Pero ya en el segundo decenio del siglo XX nació en el Perú la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), primer intento de rescatar los valores andinos. Hoy, cabe decir que los pueblos, de indios o indígenas, en los bilingües o los que se han mantenido al margen de las corrientes occidentales, pero en contacto con su cultura, han empezado a manifestarse de modo intenso en la búsqueda de sus raíces y en la lucha por sus derechos. Esta conciencia creció a raíz de conocerse los concilios, alentados por los obispos católicos reunidos en México, Guatemala, Ecuador, los movimientos indígenas indigenistas, los ideólogos y disidentes, los antropólogos y los gobiernos.

Si en algún sentido se percibe el cambio, es precisamente en la población indígena. Se cometieron muchos equívocos todavía y hay que admitir que no puede afirmarse con entera verdad que, al cabo de los 500 años de que todo el mundo habla (Cervantes: el indio, los panamericanos), al entrar el siglo XX, está lejos de ser el futuro feliz de la gleba de cien años atrás. Nadie ha enseñado tanto a la población india de nuestro subcontinente a tomar conciencia eficaz a aquella de su dignidad y de sus derechos como el papa Juan Pablo II en los innumerables momentos que ha tenido con ella durante sus viajes apostólicos por nuestras regiones. Hay que sólo recordar sus intervenciones ante los indígenas de Oaxaca, en el Perú, a los indígenas de Riobamba, a los mayas guatemaltecos en Quetzaltenango, en Guatemala y en Bolivia.

Capítulo II

LA PERIODIZACIÓN DE NUESTRA HISTORIA

1. La historia de la Iglesia en América española se puede articular en dos grandes conjuntos cronológicos: La época española, que abarca desde 1492 hasta entrada la década de 1820; y la época republicana, entre ese mismo decenio y el largo período que sigue y se acerca ya al año 2000.

Entre el período español y el republicano hacen de bisagra los 15 años de Independencia (1810-1825 aproximadamente) que trajeron un brusco desajuste a la organización de la Iglesia y abrieron un siglo de bloqueos, ambigüedades y tribulaciones al catolicismo hispanoamericano.

Hasta los años de 1960 esta articulación histórica se aceptaba sin que suscitara ni crítica ni problemas. Pero entonces una nueva historiografía viene a complicar esa simple división cronológica y quiere organizar e interpretar los períodos históricos en forma que a otros ha parecido «ideologizada», apriorística y aun tendenciosa.

En forma esquemática, este enfoque histórico a que nos referimos habla de un período «profético» que llega más o menos hasta la muerte de Bartolomé de las Casas (1564); de una «Cristiandad colonial», hasta los años de la emancipación; de una «Iglesia conservadora», a lo largo del siglo XIX y parte del XX, de una Iglesia de «nueva cristiandad», inspirada en Maritain, que se insinúa en los años treinta, y de un renacimiento de la «Iglesia profética» desde los días del Concilio Vaticano II, con su punto focal en Medellín (1968).

Se han de reconocer algunos méritos en esta articulación historiológica, pero se puede tropezar con apreciaciones subjetivas, con peligros de esquematizaciones, con prejuicios y generalizaciones.

¿Quién, por ejemplo, define qué es lo profético? Como si esta característica fuera monopolio de una sola época o de una sola orientación pastoral enfocada hacia la lucha por la justicia.

Habría que determinar qué se quiere decir exactamente cuando se habla de «Cristiandad colonial» (distinguida de la cristiandad bizantina o medieval). A la palabra y a la época se le da una connotación peyorativa en contraposición a las épocas «proféticas» del siglo XVI y de los decenios postconciliares, como si estos últimos fueran el paradigma inmaculado de la auténtica vida de la Iglesia.

Absolutizar las épocas es un error histórico. Nada impide que el historiador tenga sus preferencias sobre los diversos momentos, pero ha de procederse con un gran esfuerzo de imparcialidad para evitar que se impongan las insidias de las apreciaciones personales.

Los criterios de esta nueva historiografía invitan, sí, a estudiar las etapas históricas sin ingenuidad ni inocencia, pero a su vez, esa historiografía puede caer en ellas. De todos modos, más allá de la simple articulación objetiva, los historiadores de hoy están motivados a explorar y penetrar en las razones más profundas que llevaran a la Iglesia a obrar de éste o de aquel modo y a configurar así un período histórico.

Queda la duda de si, a veces, algunos historiadores estén manipulando los hechos. Por ejemplo, si insinúan que la Iglesia de cristiandad no fue más que una Iglesia instrumentalizada y domesticada; si dejan entender que la Iglesia del siglo liberal no hizo más que defender privilegios y alimentar nostalgias; si presentan a la Iglesia de la nueva cristiandad (1930-1960) acantonada, en la reedición de la antigua cristiandad maquillada; si la Iglesia profética está obsolutamente libre de contaminaciones y deformaciones que hoy no se descubren porque aún falta perspectiva histórica.

Creemos que sigue siendo válida la articulación de la historia eclesiástica hispanoamericana en dos grandes períodos: El español y el republicano, con la censura intermedia de la etapa independentista.

2. ¿Acaso estas denominaciones no significan que se está vinculando ilegítimamente la vida y la marcha de la Iglesia a las estructuras sociales y políticas de la sociedad profana? Si se hace historia de la Iglesia en los Estados Unidos, no se la vincula en sus períodos ni a la guerra de Secesión ni a la era kennediana, por ejemplo. En cambio disponemos la historia eclesiástica hispanoamericana en gran parte de acuerdo con los ritmos y rupturas o alteraciones, sobre todo políticas,

del subcontinente o de sus repúblicas. ¿Qué razón nos lleva a identificar los períodos profanos con los religiosos o eclesiásticos?

Tal circunstancia no debe extrañarnos, como que es común a las naciones católicas, y demuestra la diversa condición de la Iglesia en su inserción dentro de la ciudad humana.

3. En la nueva historiografía que hemos mencionado, encontramos que se subdivide el período español en «profético» y «de cristiandad». Presentan este último como de enervamiento y domesticación. ¿Pero es legítimo caracterizar dos siglos de historia católica solamente a través de juicios nacidos por supuestas ausencias pastorales y apostólicas? Es innegable que sí existe una diferencia de actitudes de talantes entre el siglo XVI y el XVII-XVIII. ¿Cómo podríamos caracterizarlos sin incurrir en injusticias y simplificaciones históricas?

Lo que hemos dicho en el párrafo anterior vale igualmente para el período republicano. ¿Cómo se podría describir la historia de la Iglesia en el siglo XIX? Si la llamamos simplistamente «Iglesia conservadora», no estamos empleando el adjetivo más adecuado. Tampoco se puede reducir toda la historia eclesiástica a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Si, además, en el período español se daba una impresionante homogenidad histórica, política y cultural, a partir de la Independencia se entra en una fragmentación de esa historia; no se trata ya de una sino de muchas Américas españolas.

Un adjetivo, por completo que parezca, no puede caracterizar la compleja vida eclesial de tantas repúblicas. Pongamos algunos ejemplos.

La comunidad católica de 1900 no es la de 1830. A lo largo del siglo XIX la vida de la Iglesia en México o en Venezuela no es la misma que en el Ecuador o en Chile. Las repúblicas centroamericanas estipulan concordatos con la Santa Sede en el decenio de 1850 y algo más tarde lo hace el Ecuador, y entre tanto en Colombia y en Venezuela, en México y en Uruguay se ensaña la persecución. Las 42 diócesis de 1830 son 88 en 1900, muy desigualmente repartidas, y los 20.000 sacerdotes de 1825 han bajado a 10 ó 12.000 ochenta años más tarde. Los 53 obispos que se reunieron en Roma para celebrar un Concilio Plenario Latinoamericano convocado por León XIII no era ese episcopado disperso, fugitivo, dependiente del rey (o del emperador del Brasil) de 1825.

Tampoco se pueden homogeneizar y colocar bajo la misma etiqueta las diversas comunidades católicas si hablamos del laicado. Se presentó muy distinta la situación en Argentina, Chile, Colombia,

Ecuador y México, con un grupo de laicos preparados y convencidos de su papel, lo que no ocurrió en otras repúblicas.

Además se verificó un profundo cambio de mentalidad en los gobiernos a lo largo del siglo XIX. Las piadosas constituciones confesionales de 1801-1830 se convirtieron en constituciones liberales, irreligiosas, agnósticas en casi todas nuestras repúblicas en la segunda mitad del siglo. La evolución anticlerical (léase anticatólica) se hizo incisiva. Por tanto, el siglo XIX podría subdividirse en dos períodos: Uno formado por los años subsiguientes a la Independencia (1825-1850), que son de trabajosa e incompleta reestructuración de la Iglesia, y otro constituido por los años de consolidación no sinciónica (!) del liberalismo y la masonería (1850-1890).

4. El decenio de 1890 insinúa un cambio en la marcha histórica de la Iglesia en América española, sin olvidar el giro radical ocurrido en el Brasil en 1889. Se pasó de imperio a república y de una situación de Iglesia oprimida por el regalismo imperial a la de Iglesia oficialmente desconocida, pero libre y sin ataduras con el poder político.

En este decenio el pontificado de León XIII está muy bien definido y goza de mucho prestigio internacional. De las 82 jurisdicciones eclesiásticas (varias son territorios de misión) existentes en Hispanoamérica, 22 son erigidas hasta 1900 por él. Y aparece un copioso número de excelentes obispos como Eulogio Gillow en México, Ricardo Casanova en Guatemala, Meriño en Santo Domingo, Herrera Restrepo y Ezequiel Moreno en Colombia, Bernardo Thiel en Costa Rica, Rafael González Calisto en Ecuador, Mariano Casanova en Chile.

El gobierno dictatorial de Porfirio Díaz tolera y respeta a la Iglesia en México y los católicos hacen una demostración panamericana de fe celebrando con brillo y orgullo la coronación de la imagen guadalupana en 1895. En Colombia no sólo ha cesado la persecución, sino que desde 1887 está en vigor un concordato. Es bien sintomático el interés manifestado por algunos gobiernos (Perú, Argentina, Chile) de ofrecer su capital para la celebración del concilio plenario latinoamericano. Es cierto que la hostilidad del liberalismo gobernante sigue viva en Guatemala, Nicaragua, Costa Rica y Venezuela, y aparece agresiva en el Ecuador, pero en casi todas partes la Iglesia se encuentra más preparada. No hay sombra de obispos regalistas, y en Guatemala, Nicaragua y Ecuador afrontan con valentía la agresividad y el destierro. Las Iglesias de Iberoamérica (pues también lo hace la del Brasil) se habían orientado ya re-

sueltamente hacia Roma, y el Papa puede convocar confiadamente un concilio de todos los obispos de «América Latina» (tal fue el nombre que se le dio) precisamente al concluir el siglo. Los religiosos, gracias a la solicitud de la Santa Sede, se habían ido renovando espiritualmente, y habían llegado de Europa nuevas y dinámicas congregaciones de hombres y mujeres que aportaron con entusiasmo renovadas metodologías de apostolado. Las familias religiosas estaban muy lejos de la decadencia y raquitismo en que se encontraron antes de 1850.

El clero diocesano había disminuido a la mitad del número del año de 1825 (de 22.000 a 12.000 o algo así), pero existía solicitud episcopal por su formación. Los vicentinos y los endistas venidos de Francia o de Alemania tenían a su cargo no pocos seminarios con gran satisfacción de los obispos.

Por estas razones parece que la articulación histórica de la Iglesia en Hispanoamérica para el siglo XX puede empezarse legítimamente desde 1890.

5. Empecemos diciendo que no existe una historia homogénea de la Iglesia en América española en el siglo XX. Las razones de tal afirmación se fundan en hechos como los que ahora enumeramos.

Como comunidad católica Hisponoamérica queda condicionada por el giro religioso de los gobiernos, y éste es diverso.

En los primeros cuarenta años del siglo XX en México y Guatemala está sometida la Iglesia a una dura persecución; también es acosada en el Ecuador. En Cuba y en Santo Domingo actúa la masonería y un trabajo malévolo de descristianización. En Colombia goza de abierta libertad y protección civil. En Venezuela sobrevive entre tolerada, favorecida y hostilizada por la tiranía de Juan Vicente Gómez. En Chile se va plasmando un catolicismo de corte moderno beneficiado por la influencia del pensamiento social-católico de Bélgica y de Francia. Se llevó a cabo la separación de la Iglesia y del Estado en el Ecuador de modo arbitrario en 1899 y 1907, en Uruguay en 1919 en forma arbitraria pero indolora y en Chile en 1925 con el consenso de la Santa Sede. Basta con estos ejemplos para entender la variedad de situaciones del catolicismo hispanoamericano en esos primeros decenios.

Si tomamos los siguientes treinta años (1930-1960) encontraremos fuertes diferencias de situación entre el catolicismo argentino, por ejemplo, y el venezolano o el de las Antillas y América Central. La celebración del Congreso Eucarístico de Buenos Aires en 1934 enri-

queció el dinamismo de los católicos y contribuyó a estructurar una Acción Católica floreciente, que más tarde se mostró heroica en la episódica persecución peronista

En las otras regiones mencionadas, por circunstancias históricas y sociales adversas el catolicismo, no parece ofrecer ningún relieve en el cuadro general de la Iglesia hispanoamericana.

Otro tema que lleva a conocer la realidad de una diferencia notable de situaciones en las comunidades católicas de América española es el del número y proporción de sacerdotes.

Hacemos un muestreo del estado de algunas diócesis hispanoamericanas escogidas de ocho países que, por simple observación, se diferenciaban notablemente por su situación religiosa. Los datos son de 1956, año de la fundación del CELAM. Tales países son México, Ecuador, Colombia, Argentina, por una parte, y Cuba, República Dominicana, Venezuela y Honduras, por otra. Nos fijamos en el número de habitantes católicos, de sacerdotes diocesanos, de sacerdotes religiosos y de seminaristas, y sacamos el promedio de habitantes por sacerdote diocesano, que comúnmente es oriundo de la respectiva diócesis y ejerce el ministerio parroquial.

En sí el cuadro no es alentador, pues aun en las mejores circunstancias (Guadalajara, Santa Rosa de Osos [Colombia]) existe desproporción entre el número de católicos y el de sacerdotes. Pero se advierte en qué forma crece la desproporción de unos a otros países.

DIÓCESIS	HAB. CATÓL.	SAC. DIOC.	SAC. REL.	SEMIN.	CAT. X SAC.	
Guadalajara	1.498.000	718	109	230	2.086	1
Medellín	1.000.000	276	110	136	3.623	3
Morelia (Méx.)	1.517.000	341	83	137	4.448	4
Sta. Rosa (Col.)	287.000	119	34	30	2.411	2
Cuenca (Ecuad.)	450.000	91	73	17	4.945	5
Córdoba (Arg.)	1.160.000	187	290	108	6.203	6
La Habana	1.300.000	100	154	12	13.000	8
Caracas	1.486.000	131	255	16	11.343	7
Sto. Domingo	710.000	29	91	4	24.482	9
Tegucigalpa	723.000	25	42	10	28.920	10

Si, además, atendemos a otros datos de la vida eclesial, como sería la creación del número de diócesis en estos años, concluimos obviamente que no es homogénea la marcha de la Iglesia en las repúblicas

hispanoamericanas. Mientras en Chile fueron erigidas nueve diócesis entre 1925 y 1939, y en Argentina diez en 1934 y doce en 1957, en las Antillas y en América Central, con población entonces superior a Chile, en los treinta años que van de 1930 a 1960, sólo se pudieron crear 10 diócesis.

Por otra parte, la acentuada diversidad de regiones, como se ha descrito en el capítulo anterior, inciden netamente en las características del catolicismo, que lo hacen bastante diverso de región a región. Los precedentes históricos, a saber, laicismo agresivo en México, Centroamérica, Venezuela y Ecuador; laicismo insidioso en Uruguay, en Cuba, en Santo Domingo, tradición democrática en Chile, fuertes contingentes inmigratorios en el Cono Sur, viraje fuertemente confesional en Colombia y otras circunstancias semejantes dieron como resultado, a medida que transcurría el siglo XX, la configuración de comunidades católicas bastante diferenciadas.

Se ha escrito abusivamente que entre 1930 y 1960 se estructuró una Iglesia de «nueva cristiandad» y se aduce en su prueba el influjo de Maritain, cuyo pensamiento habría sido decisivo en la vida eclesial de Iberoamérica durante varios decenios. El gran pensador católico influyó, es cierto, en Argentina y el Brasil. Hay alguna veleidad maritaniana superficialísima en América Central, pero deducir de esto que en toda Iberoamérica apareció una suerte de proyecto de «nueva cristiandad» y, para mayor abundamiento, merced al influjo de Maritain, es pretensión exagerada.

¿Cómo podrían encasillarse en un elenco de «nueva cristiandad» las comunidades católicas de México, Guatemala, Venezuela y Uruguay, asediadas con mayor o menor intensidad también en este trentenio democrático? ¿Y caben en ellos las situaciones de pobreza material y raquitismo apostólico que sufren otras comunidades católicas hispanoamericanas?

La misma *Acción Católica*, que sería, de acuerdo con los teóricos de la «nueva cristiandad», la gestora y responsable de este proyecto medieval modernizado, qué diversa suerte y cuán desigual influjo tuvo en Argentina o México, en Colombia o Bolivia. Por tanto, no se pueden generalizar sus resultados en las naciones de América española.

Los últimos cuarenta años de este siglo se califican de «proféticos» y el énfasis de lo profético se pone en la lucha por la justicia. Se habla o se escribe, a veces, de tal manera sobre la anterior historia y vida de

la Iglesia, como si el Espíritu de Dios no hubiera alentado en ella, sumida en sopor sabático.

Hay que reconocer que la primera Conferencia general del episcopado latinoamericano (Río, 1955), la creación del Consejo Episcopal, asimismo latinoamericano (1956) y la celebración del segundo Concilio Vaticano repercutieron en una dinamización de la Iglesia en el subcontinente. Pero este *aggiornamento* no se improvisó. Venía creciendo e impulsado desde antes, merced a la acción desplegada, en diversidad de campos, por laicos, sacerdotes y obispos.

6. Tratando, entonces, de lograr una articulación de la historia eclesiástica de Hispanoamérica en el siglo XX, tropezaremos con dos dificultades intrínsecas. La primera es la que hemos estado registrando: las diversas comunidades católicas de América española no presentan una homogeneidad tal que puedan prestarse fácilmente a una estricta visión de conjunto. Con todo, existen elementos comunes que hacen posible una periodización general.

La segunda dificultad estriba en la cercanía de los acontecimientos, especialmente de los últimos decenios, en la falta de perspectiva. Se agrava esta circunstancia a causa de la densidad de los hechos que han complicado la vida eclesial: estos decenios han sido polvorientos y, mientras se aclaran, no resulta fácil un discernimiento adecuado.

Es ejemplo de ello lo que sigue: En la década de 1970 cierta historiografía mostraba gran entusiamo por el experimento cubano y preanunciaba el surgimiento de una Iglesia cubana paradigmática en toda la catolicidad, nacida en y de la revolución. El sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal, que se confesaba marxista, escribía en 1972: «La Iglesia revolucionaria de Cuba es la del Concilio, la de Medellín, la del Evangelio, y la misma de Roma» [?]. El historiador argentino E. Dussel por los mismos días aseguraba con absoluto convencimiento y muy optimista sólo a causa de un documento episcopal que denunciaba el bloqueo continental ejercido contra la isla: «La Iglesia [de Cuba] está comenzando la crisis; esta Iglesia no va a tener crisis en los próximos siglos [!]. De tal manera que si se adapta a la situación, no va a tener que sufrir una crisis futura, porque lo más difícil ya lo ha atravesado».

También en Nicaragua se abundó en el tema de una «nueva Iglesia» arrolladora y popular al compás de la revolución sandinista triunfadora.

Pero han pasado 20 años y por ningún lado se ha visto ni una Iglesia cubana con las características descritas (antes al contrario, muy humillada y marginada), ni una «Iglesia popular» en Nicaragua arrastrando consigo al pueblo. Hubo precipitación en los juicios y en los cálculos históricos y en 1990 la revolución y *su iglesia* quedaron bastante maltrechas en unas elecciones libres.

Cuando por los mismos años se empezó a hablar de América Latina como «Continente de la Esperanza», expresión adoptada incluso por el Papa e insinuada en 1958 por Pío XII hablando a los rectores de los II Seminarios de América Latina, en referencia al futuro de la Iglesia universal, todavía no aparecía en su magnitud impresionante el fenómeno de las sectas que en algunas regiones está causando al catolicismo estragos catastróficos.

A fines de los años sesenta y por un prolongado período posterior se creyó en el viraje inexorable hacia el marxismo de las masas latinoamericanas. Grupos de clérigos y de laicos, organizados y poderosos en muchos países de América Latina, persuadidos de que había llegado la hora del marxismo, fueron modificando u organizando sus instituciones, centros de estudio, reuniones continentales, publicaciones, etc., para inducir o potenciar la evolución social en tal sentido. Interpretaban los casos de Cuba y de Nicaragua como premoniciones inequívocas de lo que sucedería en todo el subcontinente.

Con esta actitud mental se empezarían a publicar estudios e interpretaciones de la historia eclesiástica hispanoamericana con criterios de no disimulada simpatía por el marxismo, y de casi certeza de que el cristianismo *(sic)* latinoamericano lograría una síntesis con el marxismo. Pero haber querido hacer historia del presente o haber escrito historia del pasado con una fijación obsesiva por lo que se vivía en el presente («el pobre», «el pueblo», «el oprimido», «el explotado») está mostrando en este período de *perestroika* y de crisis de tales sistemas sociopolíticos sus inexactitudes y debilidades. Una mayor cautela en los juicios y mayor neutralidad frente a los acontecimientos inmediatos libera al historiador de riesgos interpretativos, aunque aparezca un poco dudoso de asumirlos.

7. No obstante cuanto hemos apuntado acerca de la diversidad de nuestros catolicismos y de la dificultad que nace de lograr una ajustada síntesis histórica, el catolicismo hispanoamericano posee una co-

munidad de factores que autorizan a intentar una periodización relativamente homogénea.

En estos cien años que van de 1890 a 1990 se advierte sin mayor esfuerzo un cambio en la marcha de la Iglesia, precisamente a la mitad de nuestro siglo. Digamos de una vez que nos parece legítimo articular la historia general de la Iglesia en Hispanoamérica en el siglo xx en dos períodos: el primero abarca el último decenio del siglo xix y llega hasta la mitad del xx, aproximadamente, y el segundo desde allí en adelante.

No parecen ser elementos comunes a la catolicidad hispanoamericana en la primera mitad del siglo lo que señalamos enseguida, y que le confieren cierta unidad por encima de sus diferencias nacionales.

Hispanoamérica y, por tanto, la Iglesia, que demográficamente ha correspondido en ese largo medio siglo al 90 % de su población, tiene una cultura y un idioma común. Ni el liberalismo ni el positivismo pudieron desvirtuarla radicalmente, antes al contrario, provocaron la reacción antipositivista de fines del siglo xix con su eficaz nostalgia de las auténticas raíces.

El catolicismo hispanoamericano entra en el siglo xx y avanza durante muchos años golpeado por el recuerdo, señalado por las heridas o cicatrices de su lucha con el liberalismo y la masonería, y socialmente debilitado. Todavía en el decenio de 1930 la mayor parte de sus obispos habían sido testigos y protagonistas de esas tensiones y de esas persecuciones. En este sentido, tenían una experiencia común de sufrimientos, luchas y fracasos.

Pero al mismo tiempo la masa popular conserva una tenaz adhesión a sus creencias, que, en último término, es adhesión a su fe y a su Iglesia. Podrán los sabios tacharla de fanatismo, superstición, superficialidad, pero se mostró en muchas naciones eficaz y heroica.

Esta adhesión tuvo como soporte una exuberante religiosidad, no pocas veces contaminada, que por su carácter objetivo, plástico, multitudinario y generalizado a todos los lugares de Hispanoamérica fue y aún sigue siendo un vehículo de catequización y de identificación católica.

Hasta mitad del siglo, el subcontinente conservó su naturaleza rural. Ello le confería una específica homogeneidad cultural y una generalizada conservación de los sentimientos católicos y de sus tradiciones

populares y explica, en gran parte, los métodos pastorales de conservación y de defensa.

A lo largo se estos decenios el catolicismo hispanoamericano tuvo singulares momentos de referencia y convivencia en lo que redescubrió y vivió su identidad. El más notable fue la celebración del Concilio Plenario Latinoamericano, en 1899, del que se hablará más detenidamente. Otros fueron las celebraciones de congresos eucarísticos nacionales (sobre todo desde 1930), con participación representativa de episcopados de algunos países. El internacional de Buenos Aires (1934) se asumió con entusiasmo y orgullo hispanoamericano, síntoma de una conciencia unitaria de nuestro catolicismo. Muchos años antes, en 1908, San Pío X había recibido una delegación de peregrinos hispanoamericanos, presididos por el obispo chileno de San Carlos, Ramón Ángel Jara, que presentaron al Papa las banderas de las 19 repúblicas hispanoamericanas «desde México hasta la Argentina». El discurso del obispo y la alocución del Pontífice respiran hispanoamericanismo y el sentimiento de constituir una misma realidad «de sesenta millones de católicos».

Otro signo que, a pesar de muchas diferencias, las Iglesias de América española conservaban fuertes relaciones de unidad, se puede advertir en la legislación de los concilios provinciales y de los sínodos diocesanos, que en muchos aspectos es idéntica. En parte esto se debe a la unificación producida por el Concilio Plenario de 1899, pero también por un influjo mutuo y directo, como aparecerá en páginas posteriores de este escrito.

Contribuyó también a poner de relieve la conciencia de unidad la persecución contra la Iglesia en México. Hubo solidaridad mundial, empezando por el Papa, pero las manifestaciones de los episcopados hispanoamericanos respiran una singular sensibilidad.

Sin duda, lo que causa y manifiesta de modo muy especial la homogeneidad eclesial de América española en estos decenios es la vinculación con el Papa intensamente vivida y por ambas partes lealmente fomentada. Hasta 1946 sólo Argentina estuvo representada en el colegio cardenalicio. En 1946 Pío XII creó cardenales a los arzobispos de La Habana, Lima, Santiago y Rosario (Argentina). En los 60 años que van de 1890 a 1950 los documentos episcopales hispanoamericanos de mayor importancia están en continua dependencia del magisterio pontificio, así como las publicaciones católicas y órganos publicitarios de

las curias episcopales. Roma contribuyó, por tanto, a crear una más intensa comunidad de pensamiento, de proyección apostólica y de acción en el catolicismo hispanoamericano, diferenciado intensamente por factores geográficos, por tradiciones y circunstancias políticas y sociales, por la desigualdad de vigor en su estructura y en su dinamismo. Que hubiera una realidad y conciencia unitaria católica iberoamericana se ve por confesión de los dos congresos protestantes de Panamá en 1916 y de Montevideo en 1925. Distinguen el diverso vigor de la Iglesia católica según los países, pero se dan cuenta de su fuerte unidad continental.

8. Apoyados en las reflexiones anteriores, dividiremos en dos grandes períodos la historia eclesiástica hispanoamericana del siglo XX, como ya se ha dicho antes. El primero abarca, más o menos, los cincuenta primeros años; el segundo, el período subsiguiente.

9. Sobraría advertir, pero aquí conviene hacerlo, que el primer medio siglo todavía conserva la marca, y en algunos aspectos, incisivamente, del siglo anterior y a su vez empieza a manifestar aún precozmente los síntomas del futuro catolicismo «latinoamericano».

Parece ser un rasgo común a la acción pastoral del continente iberoamericano la actitud, ya mencionada, de conservación y defensa de la fe. La Iglesia contaba, en general, con la fidelidad de la masa, y no se había cansado, desde el siglo anterior, de reivindicar su puesto social. Las amenazas contra la fe del pueblo radicaban todavía en el laicismo liberal, que impregnaba las legislaciones; en la indiferencia religiosa, en la desarticulación de la familia a través del divorcio y del matrimomio civil, en la inmoralidad de las costumbres, fomentada principalmente por la embriaguez, las diversiones relajadas, la ignorancia religiosa. Constituía también un grave peligro la prensa irreligiosa o neutra, y el protestantismo que tomaba forma en México, Perú, Chile, Argentina, América Central y Cuba, con sus «colegios americanos» y su propaganda bíblica, aunque todavía no había logrado «latinizarse».

El acento positivo recaía en la conservación de las tradiciones religiosas, en la insistencia sobre el cumplimiento de lo que se llamaban «deberes religiosos», en la frecuencia de los sacramentos, en las devociones eucarísticas y marianas. Téngase en cuenta que en Argentina, Chile y México, empezó a manifestarse, desde principios del siglo, un gran interés por el catolicismo social.

La inmensa mayoría del clero se formaba en los seminarios diocesanos, dentro de los esquemas tradicionales, de pensamiento y de espiritualidad, y habían sido confiados, no pocos, a la dirección de los eudistas y vicentinos. Las especializaciones cualificadas se hacían en Roma, para lo que se tenía el *Pontificio Colegio Pío-Latinoamericano*, dirigido por los jesuitas. Por aducir un dato concreto, en 1912 el número de sacerdotes diocesanos y religiosos era de 16.000 (incluido el Brasil), uno por 4.324 habitantes, y en 1928 eran 18.850, uno por 4.548 habitantes. A pesar de tan notable desproporción, la Iglesia ofrece una imagen excesivamente clerical, mejorada incompletamente por el desarrollo de la Acción Católica desde los años treinta. Pero en México, debido a las dolorosas circunstancias de su Iglesia, el catolicismo está caracterizado por «el signo del laicado» (J. M. Romero).

El magisterio episcopal, por lo menos de acuerdo con la lectura de algunos documentos más importantes, parece a quien hoy los lee de tono paternalista, apologético, un tanto abstracto, aunque a veces desciende a tratar temas precisos, como los de la educación, de las congregaciones religiosas, de los obreros. Así han de entenderse dos amplias cartas pastorales que podrían llamarse programáticas, ambas de principios del siglo, del episcopado argentino y del episcopado venezolano.

Hasta los años treinta no empezaron a influir en el pensamiento católico y en el magisterio de la Iglesia hispanoamericana las ciencias sociales. La visión de la realidad y las soluciones propuestas llevaban una sobrecarga religiosa y así, por ejemplo, el apoyo manifestado a las asociaciones obreras se orientaba más a la tutela de la religión de sus asociados que a la defensa o consolidación de sus demás derechos.

En estos años, donde se le permitió, la Iglesia desplegó una notable actividad educativa y de beneficencia, sobre todo por medio de las comunidades religiosas, actividad reconocida aún por el congreso internacional protestante de Pocitos (Uruguay) en 1925: «La Iglesia católica romana —se decía allí— desempeña un doble papel en su relación con la vida social del pueblo. Ella es en sí misma una institución social y es el centro de la actividad social y humanitaria [...] y goza de enorme prestigio en todo el continente, entre todas las clases, principalmente entre las superiores».

Igualmente, donde se le permitió, se advierte una omnipresencia de la Iglesia, supliendo mucho de lo que no hacía el Estado. Y con su

conciencia de hallarse en territorio propio, pero al mismo tiempo de verse acosada por las fuerzas laicistas, se cierra a cualquier forma de pluralismo. Tal actitud, sin embargo, no era exclusiva del catolicismo hispanoamericano.

Pero falta una modernización de los métodos apostólicos: admira la ausencia de los centros de decisión, como eran las universidades y la prensa. Entre 1930 y 1950 aparecen algunas universidades católicas en Cuba y en Colombia, se organiza la Acción Católica, especialmente en Argentina, Chile, Colombia y Cuba, y es notable el esfuerzo hecho para crear un movimiento sindical cristiano en Colombia. Eran preludios de una nueva época.

En síntesis, la Iglesia de estos primeros decenios parece, en conjunto, una Iglesia segura de la fidelidad del pueblo, confiada en las formas tradicionales con que se vivía la fe, que, por otra parte, se habían mostrado pedagógicas y relativamente eficaces, muy poco presente dentro de las nuevas instancias culturales, muy solícita del aspecto religioso de los problemas y, por eso, con una visión parcializada de los mismos.

10. Quien lee los documentos de las dos últimas conferencias generales del episcopado latinoamericano celebradas en Medellín (1968) y en Puebla (1979) y compara su temática y su tono con los del magisterio episcopal de cincuenta años atrás, advertirá sin dificultad una transformación profunda en todo el conjunto de la Iglesia latinoamericana. Pero estos dos momentos de su historia reciente se han visto acompañados de multitud de fenómenos sintomáticos de la nueva realidad y, sobre todo, precedidos por un proceso de maduración, de mayor lucidez pastoral y, si se quiere, de conversión.

Ha nacido, entonces, una etapa nueva de la historia eclesiástica. Unos cuantos hechos, escogidos a manera de inventario, a los que no se debe atribuir mayor valor que el que parece tener, pero que manifiestan la presencia de un cambio, servirán ahora para ilustrar lo que decimos: que nos encontramos ya en un diverso período histórico.

La Iglesia en Chile, no obstante ser quizá la más moderna en los primeros decenios de este siglo, no había logrado causar el impacto en el mundo proletario que sí pudieron alcanzar los socialistas. Pero algo muy serio había ocurrido después de los años sesenta cuando gran parte de la juventud, y luego las masas, veían en la Iglesia católica el más

resuelto defensor de sus derechos. Quizá nunca ha gozado de mayor prestigio como en estos últimos años.

Al empezar el régimen dictatorial de Leónidas Trujillo en Santo Domingo, en 1930, el catolicismo apenas tenía significación y se consideraba que la religión era cosa de mujeres. Treinta y cinco años más tarde se pedía al nuncio y al arzobispo que intervinieran para evitar un baño de sangre en la «revolución» de 1966.

Todavía es más significativo el caso de América Central. Al empezar el siglo la Iglesia parecía como aturdida por los golpes recibidos durante 25 años. El laicismo se ufanaba de haberla desvertebrado para siempre. ¿Qué ha ocurrido con esta Iglesia, que en los decenios de 1970 y 1980 aparecía con un papel protagónico y cuyos obispos eran requeridos por los gobiernos y los pueblos para restablecer la paz y silenciar la guerra?

En tiempos anteriores, el interlocutor de la Iglesia era el gobierno. Unas veces se establecía la comunicación como un forcejeo con autoridades hostiles. Recordemos a México, Guatemala y Ecuador. Otras en forma de mutuo apoyo, hoy muy mal interpretado y entonces no del todo airoso, demasiado obsecuente en ocasiones. Pensemos en las relaciones Iglesia-Estado en Colombia, Venezuela o Perú. En la segunda mitad de nuestro siglo la Iglesia encuentra otro interlocutor: El pueblo, cuyos derechos comprende que es necesario defender. Al mismo tiempo la Iglesia descubre la necesidad de adoptar otros métodos pastorales o enriquecer los existentes.

Se presentan otros fenómenos, de signo contrario, que ponen de relieve aún más la intensidad de la transformación operada: La simpatía por el marxismo, más todavía, la opción por tal ideología, declarada por grupos de religiosos y sacerdotes, reducidos pero poderosos e influyentes, en México, El Salvador, Nicaragua, Venezuela, Colombia, Perú, Chile. «El evangelio me hizo marxista», manifestaba sin sobresaltos el sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal en 1980, y otros eclesiásticos lideraban y hacían de secretarios del movimiento «Cristianos para el Socialismo».

Esta sorprendente metamorfosis ha de explicarse también como resultado de una miopía católica de no haber sacado con audacia y generosidad las conclusiones sociales contenidas en la doctrina social de la Iglesia. En tales casos, el cambio que hubiera podido ser gradual pero profundo en muchos espíritus generosos fue radical y exasperado.

La evolución de la Iglesia latinoamericana se inscribe, en gran parte, dentro de las impresionantes mutaciones del mundo contemporáneo. Pero esta porción del catolicismo universal puede identificar algunos hechos que lo llevaron a nuevas reflexiones, lo despertaron de su letargo y lo encauzaron por caminos de renovación, y ya con tal fuerza, que ha ofrecido al resto de la Iglesia, como lo destacaba Juan Pablo II en junio de 1979 a un simposio de obispos europeos, el ejemplo de haber celebrado en un ventenio largo tres reuniones generales de su numeroso episcopado. Ha elaborado un cuerpo doctrinal original y moderno y se apresta a sostener una cuarta reunión con motivo del quinto centenario de los comienzos de la evangelización.

La Acción Católica de los años treinta, el contacto con el socialcatolicismo de Bélgica y de Francia, el conocimiento que una parte del clero y del laicado adquieren de obras como *Essor Ou Declin de l'Eglise*, del cardenal Suhard, o *Francia, País de misión*, o *En el corazón de las masas*, del padre Voillaume, la predicación del padre Ricardo Lombardi, actualísima para sacudir los métodos pastorales en Hispanoamérica, por aducir unos ejemplos, fueron momentos de iluminación que contribuyeron a que la Iglesia percibiera con mayor exactitud los problemas del subcontinente, entre los cuales emergía con impresionante significación el de la injusticia de las estructuras sociales, políticas y económicas.

Entre 1950 y 1960 la Iglesia tuvo tres experiencias de alcance político que mostraron la falacia y la fragilidad de la vinculación con el «brazo secular». En Colombia se manifestó demasiada confianza en los gobernantes derechistas, proclamados «católicos», Laureano Gómez y Gustavo Rojas Pinilla. El primero, derrocado por un golpe militar, cubrió de denuestos a la jerarquía, porque no se solidarizó con él. El segundo, caído también, culpó al primado de su derrocamiento. En Argentina, el general Perón, saludado por algunos como gobernante verdaderamente cristiano, descargó de repente sobre la Iglesia un golpe no inferior por su rudeza a otros momentos persecutorios del cristianismo. En Santo Domingo, cuyo gobierno había estipulado un concordato en 1953, los sucesores del *benefactor* Leónidas Trujillo toleraron y azuzaron la más ofensiva propaganda contra el clero.

En esta mitad del siglo XX ha cambiado la actitud de los responsables de la Iglesia frente al poder político. Lo menos que se puede decir es que han tomado distancia, aunque algunos críticos de oficio

muestran su irritación porque quisieran que el episcopado se mantuviera en continua situación de conflicto con los gobiernos.

Contribuyó también al cambio la presencia, cada vez más amenazante, de fuerzas hostiles a la fe católica, especialmente el comunismo y el protestantismo, sobre lo que se hablará en otro lugar.

Pero el gran impulso pastoral dado a la Iglesia en todo el subcontinente hay que asignarlo al pontificado de Pío XII, quien comprendió, con la clarividencia de que estaba dotado, la importancia del bloque católico latinoamericano que, al terminar la segunda guerra mundial, se propuso vigorizar y renovar. En su época se celebró la primera conferencia general del episcopado, en Río de Janeiro, en 1955, al año siguiente se fundó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y poco después la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Este decenio del cincuenta marca los comienzos de una renovación eclesial en América Latina. Vino enseguida el Concilio Vaticano II y la segunda conferencia episcopal de nuestro subcontinente, en Medellín (1968), ya dentro del pontificado de Pablo VI, fecundísimo para la Iglesia de América Latina. En otro lugar presentaremos más detenidamente lo que ella debe a estos grandes pontífices.

La creación del CELAM contribuye a unificar la acción y el paisaje de la Iglesia latinoamericana, y la celebración de sus conferencias generales episcopales, más la difusión continental de los medios de comunicación social, la aparición de fenómenos internacionales latinoamericanos (guerrilla, revolución, militarismo, dictaduras), algunos de carácter eclesial (movimientos carismáticos neocatecumenales, las visitas del Papa), benefician al historiador. Efectivamente, este segundo período muestra mucha mayor homogeneidad que el anterior y de este modo es relativamente fácil montar el mosaico histórico de la Iglesia.

11. Aquel primer período del que hemos hablado corresponde a un gran desconocimiento que tienen las Iglesias de Europa acerca de la realidad católica de Iberoamérica. Ellas volcaban su interés misionero sobre Asia y sobre África, pese a que antiguas y nuevas congregaciones religiosas contribuían, algunas con gran generosidad, a fortalecer los cuadros apostólicos de Hispanoamérica y del Brasil.

Conocemos informes de fines del siglo XIX y principios del XX, enviados a las casas generalicias por los redentoristas salesianos, vicentinos, eudistas, padres de Picpus («padres franceses», en Chile), hermanos maristas y de la Salle, así como de religiosas, llenos de noticias

sobre la realidad (como la veían ellos), las necesidades y las bondades de nuestro catolicismo. Casi hasta los años cuarenta, una gran parte del clero religioso provenía de Europa, principalmente de España, Italia y Francia, aunque no faltaban representaciones de Alemania, Bélgica y Holanda.

Aun así, la Iglesia latinoamericana no parece que hubiera producido mucha resonancia en los ámbitos de la Iglesia universal. Síntoma de esta frialdad es el silencio casi total con que la célebre revista romana *La Civiltà Cattolica* reflejó un acontecimiento eclesial como el Concilio Plenario Latinoamericano, en 1899, siendo así que León XIII lo calificó como «la página más gloriosa de su pontificado». En ese momento los católicos de América Latina formaban el 20 % de la Iglesia universal.

Algunas revistas europeas no estuvieron del todo ausentes de la marcha de esa Iglesia; así, la de los jesuitas españoles *Razón y Fe*, y *La Documentation Catholique*, lo que es una sorpresa, o la *Révue de deux Mondes*, sorpresa mayor, y las de divulgación religiosa como *El Mensajero del Corazón de Jesús*, de Bilbao, o la revista misional *Obra Máxima*. La situación y el heroísmo de la Iglesia en México, entre 1917 y 1939, o el Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (1934) contribuyeron a acrecentar el interés por el estado y la suerte del catolicismo latinoamericano.

Terminada la segunda guerra mundial, nuestra Iglesia latinoamericana «entra en escena». En el decenio de 1940 rompía decididamente su aislamiento, tomando parte en el *Seminario Interamericano de Estudios Sociales*, celebrado en Washington (1942), con representaciones conspicuas del episcopado, clero y laicado de algunos países hispanoamericanos. *La Confederación Interamericana de Educación Católica*, que tuvo su primera reunión en Bogotá en 1945 y que periódicamente celebró otros congresos en Buenos Aires, Lima, La Habana, Río, Caracas, entre otros méritos tuvo el de llevar al catolicismo latinoamericano al reconocimiento de su capacidad de cohesión y de su fuerza. También se celebraron en diversas capitales los encuentros internacionales de Pax Romana, de Acción Católica (notabilísimo el de Santiago de Chile en 1958), las Jornadas Internacionales de Juventud Católica (Montevideo 1956), y en el decenio de 1950 los Congresos Católicos de Vida Rural (Colombia, Panamá, Venezuela, Chile) con tonos de posición de avanzado catolicismo social. *La Confederación Latinoamericana de Sindicalis-*

tas Cristianos (CLASC), fundada en 1955 con participación de 10 países hispanoamericanos, llamó la atención por su estructuración y resolución en el campo de la justicia social, cuando tomó parte en una concentración de organizaciones sindicales en La Habana castrista en 1959.

Tenía razón el delegado cubano, José Ignacio Lasaga, en el Congreso Internacional de Laicos celebrado en Roma en 1957, de ofrecer un cuadro positivo del catolicismo hispanoamericano con una madurez e influjo ecuménico que antes no poseía. En la primera conferencia general del episcopado, reunido en Río de Janeiro en 1955, el obispo chileno de Talca, monseñor Manuel Larraín, uno de los grandes obispos de la Iglesia contemporánea, urgía para que la Iglesia latinoamericana se proyectara a todas las preocupaciones y empeños de la Iglesia universal.

Con la segunda guerra mundial se cerraron las puertas del oriente asiático a los misioneros protestantes de Estados Unidos, que litetalmente se volcaron sobre América Latina. Esto determinó también el interés del catolicismo norteamericano por ayudar a las Iglesias de vasta región. Fue entonces cuando comenzó a funcionar también la buena y la mala prensa, escrita por católicos acerca de la Iglesia latinoamericana. Los misioneros de Maryknoll y la revista *Sign*, con excelente voluntad pero sin percepción adecuada de la naturaleza de las creencias de los católicos del sur, empezaron a hacer diagnósticos poco cordiales acerca de la superficialidad de la fe, del fanatismo, de la pobreza espiritual, del desinterés por la religión y de otras muchas taras que creían descubrir en la Iglesia latinoamericana.

Otras publicaciones fueron más comprensivas, en muchos casos positivas con el catolicismo de América Latina. La revista española *Ecclesia*, *La Civiltà Cattolica*, esporádicamente *la Nouvelle Revue Théologique*, y durante algunos años *Informations Catholiques Internationales*, también la estadounidense *América*, y con acentos bien cordiales la canadiense *Rélations*, además de proporcionar mucha información de la vida católica del subcontinente, traían comentarios atinados y serios.

Antes de la celebración conciliar se habían presentado hechos que despertaron mucho interés en el ámbito de la noticia internacional. La caída del régimen filo-marxista de Guatemala en 1954, por la importancia geopolítica que tuvo, y el papel de alerta sobre los proyectos comunistas que jugó con tanta libertad y clarividencia el arzobispo

Mariano Rosell, el enfrentamiento entre Perón y la Iglesia en Argentina con la caída del gobernante, la confrontación entre la jerarquía y los regímenes dictatoriales de Rojas Pinilla en Colombia, de Pérez Jiménez en Venezuela, de Leónidas Trujillo en la República Dominicana, a fines de los años cincuenta (confrontación en que quizá se ha sobrevalorado el protagonismo de esa jerarquía), la contribución prestada por numerosos jóvenes católicos a la revolución cubana, triunfante en 1959, las actitudes vanguardistas de obispos latinoamericanos, como don Helder Cámara en Brasil o don Manuel Larraín en Chile, y todo ya en vísperas del Concilio, conferían al catolicismo latinoamericano un aura de novedad y de audacia.

En los años sesenta adquirió inusitada resonancia la idea conciliar de Juan XXIII: «La Iglesia de los pobres». ¿Qué otra Iglesia podía responder mejor, como realidad, a la idea del papa Juan que la Iglesia latinoamericana?

En ese decenio ocurrieron hechos que se vinculaban por su naturaleza, o por la exasperada psicosis del momento histórico, a la «Iglesia de los pobres», tales fueron, como ejemplo, la fundación de «Los voluntarios del Papa», del noble arzobispo de Boston, cardenal Cushing, para ayudar a la Iglesia latinoamericana, la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá en 1968, con la presencia de Pablo VI y la expectativa de sus discursos, y enseguida la reunión de la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano, en Medellín (1968), la difusión mesiánica de las ideas de Fidel Castro en todos los países del subcontinente, el nacimiento de la guerrilla social en por lo menos media docena de países, la decisión del sacerdote colombiano Camilo Torres de incorporarse a la guerrilla, para morir allí, figura por bastantes años emblemática, la aparición de la «Teología de la revolución» y en el mismo decenio de la «Teología de la violencia», temas que ya en 1971 formaban 145 títulos de libros o de artículos (los recoge el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, CEDIAL, Bogotá 1971).

La Iglesia latinoamericana se convirtió, pues, en objeto de estudios, investigaciones, interpretaciones y diagnósticos de muy desigual valor. El Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 pasó simplemente inadvertido al mundo profano; la primera conferencia episcopal de 1955, reunida en Río, se vio más como acontecimiento intraeclesial; la segunda y tercera de Medellín (1968) y de Puebla (1979) se vieron li-

teralmente sofocadas por nubes de periodistas y comentadas luego por las revistas católicas más prestigiosas.

Algunos escritores han comprometido la veracidad de sus afirmaciones por la voracidad con que han abordado los problemas. Por citar dos, A. Gheerbrant, que quiere trazar una tipología de nuestro catolicismo titulando su escrito como *La Iglesia rebelde de América Latina* (1970), o H. Fesquet, con un título tan injusto como sensacionalista y teológicamente descaminado, *Una Iglesia en Pecado Mortal* (París, 1969).

12. Tanto interés suscitado por una Iglesia como la nuestra, juzgada en decenios anteriores como poco menos que letárgica, con una endémica pobreza de medios en gran parte de las repúblicas, con escaso clero acosada por legislaciones laicistas durante largos períodos, que hasta parecía un pulmón atrofiado de la Iglesia universal, tanto interés, decimos, significa que algo original e imponderable se mueve dentro de ella.

En una época de particular sensibilización por los problemas de la justicia, de los derechos humanos, del progreso o del subdesarrollo, la opinión mundial se volvía a esta vasta parte de la tierra, intermedia entre el autosuficiente primer mundo y el tercero, de atraso y depresión. «La América Latina –decía en Medellín el arzobispo de Panamá, Marcos McGrath– es el único sector de los países en vía de desarrollo que comparte con Europa y con América del Norte una tradición y una cultura secular de índole occidental y cristiana».

Éste es precisamente el caso. Esa América Latina es de cultura, de tradición, de sustrato católico. Comparte el sufrimiento del mundo de los pobres, pero puede poner en movimiento el dinamismo y la capacidad de atrevimiento que le vienen del Evangelio. En ella vive una «Iglesia de los pobres», asediada por la tentación del consumismo, de la violencia, de la secularización.

Ha sido, sin embargo, un infortunio para la Iglesia en América Latina que esa misma opinión mundial haya reducido todos los problemas del subcontinente a los económicos y sociales. Quiere hacer de la Iglesia una transnacional filantrópica, desconociendo o deprimiendo su naturaleza religiosa y trascendente, cuando la Iglesia privilegia, o parece privilegiar, campos que son de su exclusiva competencia, y que, en último término, tocan los niveles más profundos del hombre, esa opinión pública se desentiende de la acción eclesial, o la mira desdeñosamente, o la califica de operación alienante, espiritualista, intem-

poral. Toda su historia pasada, tan fatigosamente vivida, se descalifica como etapa intrascendente, o cargada de claudicaciones y cegueras, sin soplo profético. Historiadores y profesores católicos contemporáneos se alinean con esa opinión mundial.

La originalidad del catolicismo iberoamericano, y si se quiere lo que este catolicismo significa, como «enigma histórico», radica en su capacidad de supervivencia. En 1824 el cardenal Consalvi, alarmado por el desamparo en que iban quedando los hispanoamericanos, decía a León XII que, de no remediarse rápidamente la situación, dentro de quince años sólo se encontrarían en nuestras repúblicas sectas protestantes. Se superó la crisis, el episcopado no perdió su ascendiente pastoral en el pueblo, y este mismo pueblo se mostró fiel y leal. En México, después de la Independencia, y en el Perú por la mitad del siglo, clérigos galicanos invitaban a una separación práctica del Papa. En México, en los años de Juárez (1858-1872), en Venezuela en los de Guzmán Blanco (1879-1887), de nuevo en México, durante la persecución de Calles (1926), otra vez en Venezuela 1945 (!) y en Cuba en 1961, los gobiernos tuvieron la ocurrencia de planear iglesias nacionales con alguno que otro clérigo dispuesto a hacer de patriarca. El pueblo tomó a risa tales veleidades, porque su instinto siempre lo ha orientado a vivir en comunión con sus obispos y el Papa. La reciente visita del papa a Nicaragua, en marzo de 1983, es síntoma de esta fidelidad radical. No obstante las artimañas del gobierno marxista, y la complicidad de algunos religiosos jesuitas, claretianos, franciscanos y otros, y la campaña sutil o abierta contra la jerarquía nicaragüense, la inmensa mayoría de la población, mientras no se lo hicieron imposible, trató de manifestar públicamente su adhesión al Papa y a sus acosados obispos.

Se puede afirmar que hasta los años del Concilio Vaticano II las masas latinoamericanas eran o se confesaban casi unánimemente católicas. Júzguese lo que se quiera de la profundidad de ese catolicismo, de hecho respondían admirablemente al trabajo pastoral, así éste fuera tantas veces fugaz y de no mucha profundidad: pensamos en la respuesta popular de los congresos eucarísticos, de las misiones, de los congresos marianos y de los santuarios. En cuanto fenómeno social, no se entiende cómo pudieron conservar su catolicismo esas multitudes en cuyos países fue violenta y largamente perseguido (México, Guatemala, Nicaragua, Ecuador), o las que se quedaron sin clero y sin

imagen de Iglesia. Pero este aspecto se desarrollará con alguna amplitud más adelante.

13. En las líneas que siguen nos referiremos no solamente a la América española, sino también al Brasil, y hablaremos de *América Latina*. No estará fuera de lugar hacer una mención sobre el origen de esta expresión [1]. Después de la Independencia de España hubo una fluctuación de designaciones: América del Sur, América Española, América Meridional. Fue el colombiano Jesús María Torres Caicedo, mucho tiempo residente en Francia, quien generalizó la expresión. Aún hoy no ha sido aceptada por todos (véase la voz *Iberoamérica* en *La Gran Enciclopedia Rialp*), pero en lenguaje eclesiástico está definitivamente consagrada. Entró en él en 1858, cuando Pío IX fundó en Roma el «Colegio Latinoamericano», y se consolidó en la convocatoria y actas del Concilio Plenario Latinoamericano, al que fueron invitados también los obispos de Haití.

En 1900 el catolicismo iberoamericano representaba el 20 % de la población católica mundial, entre 60-65 millones de los 300 millones de católicos. En 1955 Pío XII hablaba de que ese catolicismo constituía casi la cuarta parte de la Iglesia, y en el discurso al Congreso Internacional de Laicos en 1957 mostraba su preocupación por ese «formidable bloque católico». En 1990 la Iglesia latinoamericana representa un 44 % de la Iglesia universal, aproximadamente 400 de los 900 millones de bautizados como católicos según ha puesto de relieve Juan Pablo II en su alocución a la Pontificia Comisión para América Latina (junio 1991).

Al celebrarse el primer Concilio Vaticano, las diócesis iberoamericanas apenas llegaban a 80 y en el mismo concilio, de 747 padres conciliares, sólo 40 provenían de Iberoamérica. En 1962 al abrirse el segundo Concilio Vaticano, el número de padres conciliares procedentes de Latinoamérica *(sic)* llegaban a 600, un 22 % del episcopado católico. En 1990 el episcopado latinoamericano era una tercera parte del episcopado universal

El peso es cuantitativo. Cualitativamente es arriesgado pronunciarse, pero es mucho lo que falta todavía a la Iglesia latinoamericana para

[1] La estudia ampliamente el intelectual uruguayo Arturo Ardao en *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980.

descollar en modernización, apostolado laical, centros de reflexión, pensamiento propio (si ponemos aparte las *teologías de la liberación*, nutridas algunas de ellas por fuentes alemanas, francesas, holandesas, españolas), en autarquía de clero, medios materiales de subsistencia y apostolado, expansión misionera, actualización litúrgica.

Pero no creemos pecar de triunfalismo si recordamos que no sólo es el resto del mundo católico, sino también el mundo profano de la misma América Latina, de Europa y de Norteamérica, quien, desde hace decenios, sigue con atención la actividad de la Iglesia en nuestro subcontinente. En la propia catedral anglicana de Canterbury hay un *memorial* dedicado al arzobispo de San Salvador, monseñor Óscar Romero.

Capítulo III

EL «SER» DE LA IGLESIA EN IBEROAMÉRICA. LA ORGANIZACIÓN

Las estructuras eclesiales al empezar el siglo xx

1. Al concluir el siglo XIX y empezar el XX, el cuadro de las jurisdicciones eclesiásticas (arquidiócesis y diócesis) en América española y el Brasil era el siguiente:

	ARQUIDIÓCESIS	DIÓCESIS
América española	17	73
Brasil	2	15 [1]

Reduciéndonos aquí únicamente a Hispanoamérica, tenemos que, después de la Independencia de España, y durante el siglo XIX fueron creadas nueve sedes arquidiocesanas y 47 diócesis.

Por países tenemos el cuadro que va a continuación, sobre el número de jurisdicciones erigidas desde el decenio de 1830.

	ARQUIDIÓCESIS	DIÓCESIS
México	5	18
Colombia	–	7
Ecuador	1	5
Argentina	1	5
Venezuela	–	3

[1] Prescindimos de las dos arquidiócesis y cinco diócesis de las Antillas Francesas.

	ARQUIDIÓCESIS	DIÓCESIS
Chile	1	2
América Central	–	2
Uruguay	1	2
Perú	–	2
Bolivia	–	1
TOTALES	9	47

De estas jurisdicciones, una arquidiócesis y seis diócesis pertenecen a Gregorio XVI (1831-1846); cuatro arquidiócesis y 22 diócesis a Pío IX (1846-1878) y cuatro arquidiócesis y 19 diócesis a León XIII (1878... hasta 1900).

Repartidas por países o regiones las jurisdicciones eclesiásticas ordinarias hispanoamericanas se distribuyen así en 1900:

	ARQUIDIÓCESIS	DIÓCESIS
México	6	22
Colombia	1	11
Argentina y Paraguay	1	8
Perú	1	7
Ecuador	1	6
Venezuela	1	5
América Central	1	4
Bolivia	1	3
Chile	1	3
Santo Domingo	1	–
Cuba	1	2
Uruguay	1	2
TOTALES	17	73

En aquella época Panamá aún era departamento de Colombia; Asunción, capital del Paraguay, dependía eclesiásticamente de la sede metropolitana de Buenos Aires, y Montevideo, hecha diócesis en 1878, fue elevada a arquidiócesis en 1897, con dos diócesis cuya organización tardó mucho tiempo.

Al cuadro antes descrito hay que añadir un reducido número de jurisdicciones misionales en Colombia, Ecuador y Argentina.

Para una extensión tan vasta, de más de diez millones de kilómetros cuadrados, como los que ocupaban las repúblicas hispanoamericanas y para unos 50 millones de habitantes, hipotéticamente católicos, el número de jurisdicciones eclesiásticas resulta desproporcionado. Compáreselo con la situación de los Estados Unidos y se advertirá un contraste de acuerdo con el cuadro siguiente:

	1829	1900
Arquidiócesis	–	14
Diócesis	1	71
Católicos	361.000	10.129.000

2. Hay que explicar esta situación a la luz de la historia del siglo XIX. Terminada la época de luchas por la Independencia, la Iglesia en Hispanoamérica se encontraba en una situación caótica. Numerosas diócesis sin obispo, porque su titular había muerto, porque había huido o porque había sido expulsado por las nuevas autoridades. No pocos prelados se habían hallado en un caso de conciencia: ¿Podrían aceptar el nuevo sistema repúblicano sin romper un juramento de fidelidad hecho al monarca español?

En la curia romana existía muy escaso conocimiento de la organización de la Iglesia hispanoamericana. Sin embargo, el cardenal della Somaglia, secretario de Estado, no dejó de manifestar su extrañeza en 1825 a causa de la conducta regalista seguida por la mayor parte de sus obispos: le parecía un contrasentido pastoral haber preferido la fidelidad al rey y no a sus Iglesias desamparadas.

Cuando, hacia 1815, se consideró en España que había pasado la fiebre emancipadora, el gobierno español pensó en anudar los lazos de fidelidad de sus colonias, adoptando, entre otras, estas medidas: llenar rápidamente las sedes episcopales vacantes con obispos criollos de indudable fidelidad, y, a su tiempo, aumentar el número de obispados.

A partir de 1825, cuando León XII y la curia comprendieron que la emancipación de América española era un hecho irreversible, se encontraron con la agria realidad del patronato español. La Santa Sede estaba con las manos atadas. No obstante esta espinosa circunstancia, es bien sabido que el papa la superó, simplemente ignorándola: preconizó *motu proprio* un arzobispo y cuatro obispos para las diócesis vacantes de la Gran Colombia. La corte española rompió con Roma.

Gregorio XVI (1831-1846) no logró al principio de su pontificado sanar con intervenciones plenamente jurídicas la situación de muchas diócesis: sus titulares, emigrados a España o a Cuba, se negaban a renunciar. Así ocurrió con sedes tan importantes como las de México y Guatemala.

Pero cuando, reconocida internacionalmente y, por tanto, por la Santa Sede, la Independencia y autonomía de las nuevas repúblicas hispanoamericanas, se hubiera podido proceder, sea al nombramiento de obispos, sea a la multiplicación de diócesis, Roma se encontró con otra dificultad inesperada. Los gobiernos, neonatos a la democracia, harto imbuidos de febronianismo y regalismo, alegaron poseer el patronato republicano, y cada nombramiento de obispos y la creación de una nueva diócesis debió de atravesar la maraña burocrática y urticante tendida por los gobiernos.

Algunas veces los gobiernos buscaban el nombramiento de un obispo o la formación de un obispado, no tanto por razones pastorales cuanto políticas: En El Salvador o en Costa Rica, para consolidar políticamente la incipiente formación republicana; en Colombia, para que el obispado de Pasto sirviera de afirmación nacionalista frente a posibles reclamos del Ecuador, o, al concluir el siglo, se obtiene la elevación a arzobispado de la diócesis de Montevideo, para que ni aun eclesiásticamente la República *Oriental* del Uruguay dependiera de Buenos Aires.

Es interesante comprobar que en régimen de separación entre la Iglesia y el Estado se pudo a veces, multiplicar el número de diócesis. Tres provincias eclesiásticas, Guadalajara, Monterrey y Michoacán, con 13 circunscripciones, se erigieron en tiempos de Pío IX, y en duras circunstancias para el catolicismo. León XIII pudo, a su vez, crear otras dos provincias y aumentar las diócesis de otras provincias ya existentes. De las siete diócesis colombianas erigidas en la república decimonónica, tres corresponden a tiempos de separación y hostilidad.

En cambio en el Ecuador de las cinco diócesis republicanas, cuatro deben su origen a la época del presidente católico Gabriel García Moreno (1861-[...]1875). Llama mucho la atención, por el contrario, que habiendo firmado concordatos con la Santa Sede las cinco repúblicas centroamericanas en el decenio de 1850, ninguna registra ulteriores multiplicaciones diocesanas.

A excepción de México, que en 1900 contaba seis provincias eclesiásticas, los demás países constituían cada uno una provincia. Más aún, las cinco repúblicas centroamericanas formaban una sola, con su sede metropolitana en Guatemala.

De las 47 diócesis erigidas en el siglo XIX, después de la Independencia, 35 lo fueron en su segunda mitad. Las nuevas repúblicas se mostraban despistadas y maltrechas en sus primeros decenios y no constituían un clima y un espacio propicio para el desarrollo de estructuras eclesiásticas. Después de los años cincuenta de aquel siglo se dejaban sentir ya las consecuencias del anticlericalismo, imperaba la inestabilidad política, acosaban pobreza de medios materiales para el funcionamiento adecuado de una diócesis, apremiaba la escasez de clero, la ausencia de seminarios, y (quizá hay que sugerir la sospecha) también la ausencia de un clero preparado y de espiritualidad intensa a cuyos miembros se pudiera confiar el cargo episcopal. Los hubo ciertamente para el reducido número de obispados, y muchos de ellos fueron prelados dignos, fieles y heroicos (pensamos en los de México, Centroamérica, Colombia, Venezuela; a fines del siglo en los del Ecuador), y se mostraron fieles a la Santa Sede. Es, sin embargo, verosímil que la Santa Sede no estuviera segura de que abundaban sacerdotes preparados. Además la creación de una diócesis tropezaba con la reticencia de los gobiernos regalistas.

Fueron, pues, muy pocas las diócesis creadas en América española. Se comprende que aun con esta moderada multiplicación, las jurisdicciones eclesiásticas seguían siendo macrodiócesis. La de Asunción era 200.000 kilómetros mayor que Italia; la de Guatemala pasaba de 100.000 kilómetros cuadrados, y la de Buenos Aires superaba el millón de kilómetros. Si los obispos de México escribían al rey en 1771 que sus diócesis eran «grandes como un reino», 130 años más tarde, la situación no había cambiado.

3. Claro está que la vastísima extensión de América española en 1900 sólo estaba débil y desigualmente poblada. Los viajeros europeos que la recorrieron consignan su maravillada experiencia de inmensidad, de soledad y de silencio.

En ese inabarcable territorio se distribuían unas 5.800 parroquias, con un número hipotético de 8.000 feligreses cada una. Pero también el número de parroquias aparece reducido y anárquico. Su crecimiento, a lo largo del siglo XIX, resulta, en general, enteco y desproporcionado

aún al todavía lento incremento de la población. Tal situación responde evidentemente a diversos factores. Ante todo a la desorganización de la Iglesia, después de la Independencia, que se prolongó durante muchos años. Allí entran las vacancias de muchas sedes episcopales, de las que damos algunos ejemplos: La de México estuvo sin obispo entre 1823 y 1839; León de Nicaragua, de 1813 a 1837; la de Salta, en Argentina, de 1819 a 1861 (!).

Otra causa que bloqueó el desarrollo de las parroquias fue la catastrófica disminución de sacerdotes, sobre lo que hemos de hablar más extensamente después. Eran en América española unos 12.000 en 1900 (recuérdese que hacia 1825 podían llegar a 20 ó 22.000), mientras que en los Estados Unidos para una proporción de católicos cinco veces inferior, los sacerdotes eran casi el mismo número: 11.636.

El cuadro siguiente, a manera de muestreo, nos ayuda a apreciar el escasísimo desarrollo de la institución parroquial en el siglo XIX.

	PRINCIPIOS SIGLO XIX	FINES DE SIGLO XIX
México	1.072	1.331
Colombia	520	930
Buenos Aires (Diócesis)	8	24
Santiago de Chile (Ciudad)	3	11
La Habana (Ciudad)	7	12 [2]

No está por demás que ofrezcamos aquí un cuadro-muestreo de algunas diócesis hispanoaméricanas, con su población católica, número de sacerdotes, número de parroquias y proporción de habitantes por parroquia, cuando se abría el siglo xx.

ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS	POBLACIÓN CATÓLICA	SACERDOTES DIOC. Y RELIG.	N.º DE PARROQUIAS	PROPORCIÓN
Santo Domingo	583.000	68	58	10.051
La Habana	1.147.000	228	147	10.000
Guadalajara	810.000	489	84	9.642
México	779.000	600	165	4.712
Chiapas (México)	272.000	62	43	6.325
Guatemala	1.388.000	139	104	13.346

[2] Véase W. Promper, cit. en bibl. y P. Termoz, bibl.

ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS	POBLACIÓN CATÓLICA	SACERDOTES DIOC. Y RELIG.	N.º DE PARROQUIAS	PROPORCIÓN
Nicaragua	350.000	130	67	5.223
Bogotá	601.000	200	161	3.732
Medellín	363.000	125	57	6.368
Pasto (Colombia)	315.000	113	68	4.632
Quito	420.000	185	81	5.185
La Paz	681.000	–	37	18.405
Lima	607.000	310	111	5.468
Cuzco	451.000	150	106	4.254
Santiago de Chile	1.154.000	673	94	12.276
Montevideo	788.000	125	40	19.700
Caracas	425.000	102	90	4.722
Mérida (Venezuela)	425.000	100	117	3.632

Hemos omitido Argentina porque no hay datos del número de sacerdotes.

El cuadro merece algunas reflexiones. La proporción de feligreses por parroquia oscila entre los 3.632 ó 3.752 de Mérida o Bogotá, a los 19.700 de Montevideo, 18.405 de La Paz, o 13.346 de Guatemala. Ya una parroquia de la época, superior a los 3.000 habitantes, con un solo sacerdote, podía considerarse como una equivocación pastoral. En los tiempos fuertes del año litúrgico, lo más que puede oír en confesión un sacerdote asiduo son 120 personas por día, lo que equivaldría a administrar el sacramento de la penitencia a 1.800 en 15 días. Parroquias superiores a 5.000 habitantes serían ya de difícil conducción pastoral. ¿Qué tendríamos, entonces, que pensar si la mayor parte de las parroquias hispanoamericanas de 1900 comprendían territorios vastísimos de fragosa y casi innacesible topografía? ¿O qué pensar si dentro de la trágica escasez de clero, la mayor parte de las parroquias sólo disponían de un único sacerdote? ¿Y si éste era enfermo o anciano?

Estos números abstractos han de colocarse en el teatro sobrecogedor de una geografía caprichosa, gigantesca y hostil. Los feligreses viven dispersos, desvinculados de su párroco y de su centro parroquial por montañas sin camino, por ríos caudalosos y por la inclemencia de los climas tropicales. La pobreza y la miseria eran compañeras de la masa analfabeta, de la que así como salían soldadescas anticlericales y aun blasfemas, así también escuadrones de convencidos y audaces defensores de sus creencias.

A fines del siglo XIX y principios del XX fueron gentes del pueblo, trabajadas por las ideas antirreligiosas, las que en Guatemala, Nicaragua, Colombia y Ecuador, azuzadas por precoces ateos impúberes, profanaron templos, reclamaron y lograron (menos en Colombia) la expulsión de obispos y religiosos, y al grito de «abajo Cristo», tomaron las armas para sostener los gobiernos masónicos, pero también se les opusieron con una decisión heroica de la que sólo son capaces los pobres, multitudes de humildes gentes, como los que se fueron a la guerra de 1876 y 1877, y de 1899 a 1902 en Colombia, al grito de «viva la religión católica», o en el Ecuador desde 1895, o en Guatemala, Nicaragua y Costa Rica para protestar contra los desmanes anticatólicos de los gobiernos. Y eran éstos quienes en las mismas repúblicas significaban tumultuosamente su solidaridad con los obispos cuando éstos regresaban del destierro. Así lo manifestaron a fines del siglo al obispo de Costa Rica, monseñor Bernardo Thiel, o al de Guatemala, el admirable don Ricardo Casanova. Esta fidelidad, tanto más aquilatada cuanto más desinteresada, maravilló en toda América Central al delegado apostólico, el salesiano don Giovanni Cagliero, en el segundo decenio de nuestro siglo.

Cuando decimos que estos feligreses, en gran parte rurales, tomaban las armas, sólo registramos el hecho como síntoma de una solidaridad, así entendida por ellos, con la causa de la Iglesia que no aparecía a la manera de una entidad abstracta sino como una comunidad con la que se entendían seriamente comprometidos. El historiador ecuatoriano Julio Tobar Donoso ha interpretado estas actitudes diciendo que «el pueblo conservaba la virginidad de su fe».

El Concilio Plenario Latinoamericano

1. La historia de la Iglesia latinoamericana en el siglo XIX (y en esta parte de nuestro escrito volveremos a emplear el adjetivo «latinoamericano») se cierra, y se abre para el siglo XX, con un acontecimiento que en su momento revistió extraordinaria importancia: León XIII decidió convocar un concilio de los obispos de América Latina. En la carta convocatoria *Cum diuturnum*, del 25 de diciembre de 1898, el Papa escribía:

Hoy, realizando lo que hace tiempo deseábamos con ansia, queremos daros una nueva y solemne prueba de nuestro amor hacia vosotros. Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del nuevo mundo. Lo que juzgamos más a propósito fue que os reunieseis a conferenciar entre vosotros, con nuestra autoridad y a nuestro llamado todos los obispos de esas repúblicas.

2. Diez años antes, en 1889, todo el continente había tenido una experiencia de cohesión con la I Conferencia Interamericana, celebrada en Washington. Sólo que «la raza latina» de que antes hablaba el Papa, debió de sentirse disminuida, dependiente y extraña en la capital de los Estados Unidos. Existía otro tipo de unidad y de cohesión, poco explicitado pero histórico y profundo: el de la fe católica profesada entonces por la inmensa mayoría de los latinoamericanos.

El Papa y la Santa Sede poseían un buen conocimiento de la Iglesia y de los problemas de América Latina. Un buen número de obispos había pasado por Roma durante el pontificado de León XIII. El obispo de Montevideo Mariano Soler en 1888 y el arzobispo de Santiago de Chile Mariano Casanova, tal vez en dos ocasiones, habían sugerido al Papa la idea de un concilio latinoamericano.

En el decenio de 1890 la Santa Sede mantenía relaciones diplomáticas con Chile, Colombia, Argentina, Uruguay, Paraguay, Ecuador, Bolivia, Perú, Santo Domingo y Venezuela. En México existía una representación no oficial, presidida por monseñor Nicolás Averardi, que informaba pormenorizadamente.

Cuando León XIII celebró su jubileo de oro sacerdotal en 1887, algunas repúblicas como Colombia, Ecuador, Perú, Chile se habían hecho representar oficialmente y habían enviado al Pontífice expresivos regalos.

El conocimiento se enriquecía todavía más por las vicisitudes de la Iglesia, cuya suerte era seguida en Roma con vigilante atención. León XIII hubo de enterarse puntualmente de cuanto ocurría en Guatemala, con ocasión de negociaciones concordatarias con su gobierno, que, a la postre fueron bloqueados por los legisladores en 1887. Lo mismo ocurrió con Colombia, merced al dilatado tratamiento previo

de su concordato firmado en 1887. Fue León XIII quien al año siguiente canonizó al apóstol de los esclavos en Cartagena (Colombia), San Pedro Claver, y quedó profundamente impresionado por la lectura de su heroica vida. Tuvo el Papa una cabal información sobre la Iglesia del Ecuador, sobre todo al tornarse tan adversas las circunstancias en el decenio de 1890.

El arzobispo monseñor José Ignacio Ordóñez había visitado al Papa en 1884, y un año más tarde había convocado el cuarto concilio provincial del Ecuador, cuyos actas fueron aprobadas en Roma. El Papa mostró igualmente su satisfacción por la creación de cuatro vicariatos apostólicos, territorios de misión, y por la adhesión del catolicismo ecuatoriano a la encíclica *Humanun Genus* acerca de la masonería. En cambio, en Venezuela el gobierno había prohibido su publicación.

También el gobierno de Bolivia quiso hacerse representar en el jubileo sacerdotal del Papa en 1887, que agradeció y elogió el rumbo que tomaba el país. Eran conservadores sus gobernantes, lo que en la época se traducía en un respiro para la Iglesia, que por los mismos años iba a afrontar los ataques de la recién fundada masonería, y de una prensa sumamente irreligiosa. Eran éstas circunstancias conocidas por León XIII, así como por la actividad sinodal de La Paz, Santa Cruz y Sucre, y sobre todo por las determinaciones del concilio provincial de La Plata celebrado en 1889 y aprobado en Roma algún tiempo después.

El Uruguay estaba dentro del conocimiento adecuado de la Santa Sede. La creación de la diócesis de Montevideo (1878) y su elevación a arquidiócesis (1898) se deben a León XIII. Como se dijo anteriormente, fue el primer obispo de esta ciudad (anteriormente era vicariato apostólico), don Mariano Soler, el que sugirió al Papa en 1888 la convocatoria de un concilio latinoamericano.

Igualmente era conocida la Argentina y precisamente por las circunstancias duramente hostiles que le creó el liberalismo durante veinte años. Episodios como la expulsión del delegado apostólico, monseñor Luis Matera (1884), el fecundo episcopado del arzobispo de Buenos Aires, Federico Ameiros (muerto en 1894), la creación de tres nuevas diócesis en 1897, fueron causas de una amplia información acerca de la situación religiosa en Argentina. Basta consultar el tomo XII de la monumental *Historia de la Iglesia en Argentina*, recientemente publicado por el salesiano padre Cayetano Bueno (1982), para formar-

se idea de la enorme documentación existente en el Vaticano sobre la república y la Iglesia argentina.

Otro tanto debe decirse de Chile, cuyo arzobispo metropolitano, monseñor Mariano Casanova, se entrevistó más de una vez con el Papa, y fue uno de los que, quizás en dos ocasiones (1888 y 1892 ó 1893) propuso la convocatoria de un concilio latinoamericano y mantuvo informada a la Santa Sede sobre las vicisitudes político-eclesiásticas del catolicismo chileno. Es interesante la noticia que da el obispo salesiano don Giovanni Cagliero, vicario apostólico de Patagonia, que cuando visitó a León XIII lo encontró muy al corriente de los sucesos de América Latina.

Valgan estas referencias para concluir que el Papa y sus colaboradores tenían suficiente conocimiento de las repúblicas e Iglesias del subcontinente.

3 a. Contrariamente a lo que sucede con la documentación de las conferencias episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), en las actas del Concilio Plenario no existe ninguna presentación o análisis de la realidad política, económica o sociorreligiosa de América Latina. Hagamos por cuenta propia un reconocimiento aproximativo al momento que vivía la Iglesia hispanoamericana cuando, celebrándose este concilio plenario, comenzaba en el siglo XX.

En ninguna de las repúblicas hispanoamericanas la Iglesia había escapado a alguna forma de hostilidad oficial. Desde mitad del siglo XIX había sido durísima su condición en México, Guatemala, Nicaragua, Colombia y Venezuela, con legislaciones laicizantes que apuntaban a una descristianización de la sociedad y con medidas tiránicas que la habían despojado de sus bienes, habían implantado estructuras anticristianas en la familia y en la educación, habían destruido la vida de las congregaciones religiosas y habían desterrado, contra todo derecho, a sus obispos. Mientras en Colombia la situación había evolucionado muy favorablemente para el catolicismo, en Ecuador empezaba en el último decenio de ese siglo un largo período de sufrimiento y aun de verdadera persecución. En Argentina los católicos estaban viviendo veinte años de acosamiento que algunos historiadores (G. Franceschi, J. C. Zuretti) equiparan a las persecuciones en otros países. Uruguay empezaba a modernizarse sobrepasando todos los esquemas entonces imaginables, pero también a sufrir un proceso de laicización radical preparada desde mucho antes por el trabajo del liberalismo, el positivismo y la masonería.

El decenio de 1890 fue para Bolivia una preparación ideológica del ascenso al poder del partido liberal. En 1884 se había instalado en La Paz la primera logia masónica y, como ya se insinuó antes, la prensa anticatólica arreció en una innoble campaña. Al terminar la década llegó al poder el liberalismo que, durante los casi veinte años siguientes, había de planear leyes, o promulgarlas, tan hostiles como las que se ideaban en el Ecuador.

En Chile y en el Perú el catolicismo se vio menos agredido por las legislaciones y los gobiernos, si bien no se le ahorraron períodos de asedio de parte de la legislación y de ataques sistemáticos de la prensa.

3 b. La situación del catolicismo hispanoamericano, en el ocaso del siglo XIX y principios del XX, aparecía paradójica. Por una parte se mostraba golpeado, herido y ausente. Por otra, enraizado, obstinado y valiente. Había perdido en gran parte el sector social de la *inteligencia,* que era liberal, masónico, positivista. Ese catolicismo apenas tenía influjo en la Universidad y en la gran prensa, y como catolicismo social era embrionario. Padecía también de excesivo clericalismo.

Pero la masa, que era rural en proporción altísima, aunque se diga que era sólo católica de bautismo, era mucho más comprometida con sus creencias que lo que sólo significa la pertenencia anagráfica o social.

No nos permite el espacio de estas páginas demostrar extensamente la paradoja del catolicismo hispanoamericano al comenzar al siglo XX, pero bástenos decir que ella se presenta con una notable uniformidad en todos nuestros países.

Los obispos de la época no cerraron los ojos frente a las depravaciones morales de los fieles. Ábranse las páginas de los sínodos diocesanos y de los concilios provinciales y se encontrará la condenación de esas depravaciones. Unas eran endémicas del mundo hispanoamericano: la explotación de los indios, el adulterio y concubinato, la embriaguez, el juego, la corrupción administrativa, el ocio, la superstición, la superficialidad y la pereza religiosa.

Pero otras habían sido violentamente impuestas, destructoras de la conciencia y de la sociedad cristiana. La Iglesia deploraba y condenaba tal situación porque si era cierto que en ella se había colocado voluntariamente un sector social, plutocrático e intelectual, el pueblo humilde y campesino había sido constreñido a pagar sus consecuencias.

3 c. Documentos, escogidos entre otros, del decenio anterior al Concilio Plenario, evocan, cada uno por su cuenta, los reales peligros

que amenazaban la fe de nuestras repúblicas. Amenazas nada fantásticas, provenientes de cuerpos bien extraños a la idiosincrasia hispanoamericana.

El primer documento pertenece al concilio provincial de Antequera (México), celebrado en 1893. Recuérdese que la comunidad católica mexicana aún vivía bajo una legislación antirreligiosa. El concilio señalaba como reales amenazas contra la fe, el ateísmo, el positivismo, el socialismo y el comunismo, el panteísmo y el racionalismo, la masonería y el liberalismo.

¿Enumeración puramente convencional sacada del *Syllabus*? No. La persecución religiosa en México provenía de esos virulentos orígenes.

El segundo documento es una carta pastoral de 1890 del arzobispo de Sucre o La Plata, Pedro de la Llosa. Se vivía todavía un régimen conservador, pero la masonería y el positivismo se habían incrustado bien en la mente de muchos «intelectuales». Cierto que «la indiada» (como se habla en Bolivia) no se iba a hacer positivista, pero diez años más tarde, con el advenimiento del liberalismo al poder, otra será la suerte del catolicismo y por muchos años.

En Chile, el sínodo de Santiago presidido en 1895 por el arzobispo Mariano Casanova, prelado nada rural y aun «moderno», hace una reprobación radical de los errores que amenazaban a la sociedad cristiana: el ateísmo, la secularización de la vida social, la educación laica. En el discurso inaugural el arzobispo se refirió a «la gran conspiración contra Cristo, contra su Iglesia y su sacerdocio», habló de la prensa impía y del odio que se fomentaba contra el clero. «Espíritu impío y racionalista de estos desventurados tiempos», dicen los documentos sinodales. Citamos finalmente la primera carta pastoral del arzobispo de Buenos Aires, monseñor Wladislao Castellanos, en 1895, donde habla del «ateísmo práctico y escepticismo nebuloso» que imperaban en algunos estratos de la sociedad argentina.

Tonos tremendistas, comunes entonces al magisterio episcopal, pero también aquellos eran «tiempos recios».

3 d. Emergía, innegable, el hecho católico de América española. El pueblo conservaba tenazmente su adhesión a la fe. Cuantas veces podía, lo manifestaba. Nos reducimos aquí a un recorrido rápido y general, referente a la masa católica de algunas repúblicas hispanoamericanas, fiel a pesar de sus incoherencias a la Iglesia y a pesar de los cambios políticos y sociales desfavorables al catolicismo, ocurridos en

el transcurso del siglo. Ése era el pueblo del que tenían conocimiento y experiencia los obispos que concurrieron al Concilio Latinoamericano de 1899.

Desde 1875 estaban en vigor en México las leyes de reforma y las manifestaciones públicas de culto habían sido suprimidas. Exactamente veinte años más tarde la nación vibró con una exaltación de su religiosidad, también interamericana, cuando fue coronada la imagen de la Patrona de América, la Guadalupana, el 12 de octubre de 1895.

Todas las provincias eclesiásticas, excepto una, celebran en ese decenio de 1890 sus concilios provinciales dentro del aplauso y de la veneración de sus pueblos. El de Antequera, presidido por el ilustrado arzobispo Eulogio Gillow, fue una demostración de cuán cerca permanecía la Iglesia del mundo indígena. Y el de Ciudad de México aparece tan convencido del ascendiente que la Iglesia seguía ejerciendo entre los ciudadanos que legisló sobre la retractación a que estaban obligados, al ir a confesarse, cuantos hubieran sido cómplices de las leyes de reforma.

El gobierno tenía las de perder si se proponía seguir acosando a los católicos, como lo expresó el general Porfirio Díaz, gobernante del país:

> Persecución a la Iglesia, entren o no entren los curas, significa guerra, y guerra tal que sólo pudiera ganarla el gobierno contra el propio pueblo, mediante el apoyo humillante y despótico, costosísimo y peligrosísimo de los Estados Unidos.

Hacia 1900 la Iglesia en Guatemala sufría violenta persecución desde hacía casi treinta años. Un gobierno tolerante permitió el regreso del arzobispo, don Ricardo Casanova. La masonería no salía de su pasmo frente al recibimiento que a su prelado brindaron los fieles. Una revista contemporánea, *El mensajero del Corazón de Jesús* (Bogotá), ofrece abundantes noticias del fervor de los guatemaltecos que atestaban los templos.

> En este rincón del mundo, escribe un corresponsal, está bien arraigada la fe, que no han podido arrancar los enemigos de Dios. Pero como la persecución ha sido odiosa, satánica y persistente, necesitamos de la oración de todos nuestros hermanos para que la fe no desfallezca.

En 1900 la Iglesia en Nicaragua atravesaba un tiempo doloroso de tribulación. Años más tarde, esta situación era saludada y celebrada por un escritor masón, Jorge Corredor, que exultaba porque en Nicaragua y en Centroamérica no existía «nada de influencia religiosa en la vida social [...]. No tener historia religiosa, ¿no es la más bella página de historia?», escribía regocijado. El perseguidor era, sobre todo, el dictador Santos Zelaya.

No tuvieron otra manera de resistir los nicaragüenses sino aferrándose a su religiosidad popular, y así, en la noche del 31 de diciembre de 1900, una multitud inmensa de católicos de Granada inauguraron una cruz de grandes dimensiones para unirse a todos los homenajes que el mundo católico tributaba a Jesucristo a principios el siglo xx. Y a este propósito se escribía en Managua que el entusiasmo y alegría de la población se debía al carácter religioso de la fiesta. «De otra manera no hay en Nicaragua festividad alguna que valga dos cacaos».

Se olvida demasiado que en pocos países como en Colombia fue golpeada la Iglesia por más de treinta años (1849-1885). Reconocía, sin embargo el intelectual y presidente liberal Aquileo Parra que ella ejercía un decisivo influjo en el pueblo, y el caudillo liberal Rafael Uribe, al finalizar el siglo, confesaba al arzobispo de Bogotá que el catolicismo era una de las dos fuerzas que sobrevivían en el siglo que estaba por empezar. La otra era el liberalismo. Después de muchos años de conflictos y tensiones, y no en último lugar, por la acción inteligente e intrépida de un selecto número de laicos, el catolicismo colombiano entraba con mucho vigor en el siglo xx.

La Iglesia en Ecuador había disfrutado de un prolongado, a veces ambiguo, período de paz y de progreso. En 1895 el partido liberal tomó el poder y se presentaba resuelto a la campaña de descristianización. Pero su ejecución fue hueso bien difícil de roer. La resistencia de los católicos y la impopularidad de las medidas antirreligiosas llevaron al presidente Alfaro a comunicarse con el Papa en diversas ocasiones y a entrar en negociaciones con los nuncios Guidi y Gasparri. Nunca se llegó a un acuerdo, pero la gran mayoría del pueblo no se dejó arrancar la fe, anclada en su religiosidad expresiva y valiente como veremos en otro lugar.

Entre 1884 y 1900 se produjo una tensión bien acentuada entre la Iglesia y el Estado argentino, por el empeño de agentes del gobierno en inducir un acelerado proceso de descristianización. Tampoco se lo-

gró. Un elemento del gobierno escribía: «Este pueblo es fanático», expresión que en la jerga liberal del siglo XIX significaba sencillamente, «muy creyente, muy católico». Un grupo selecto de laicos se batió en las Cámaras contra los proyectos de matrimonio civil, y cuando en 1887 se celebró la coronación de la Virgen de Luján, cerca de 50.000 personas concurrieron en actitud de afirmación de su fe. En 1900 se percibía una gran renovación religiosa popular y de cuadros apostólicos. Cuando regresaron los obispos argentinos que habían asistido al Concilio Plenario en Roma, en agosto de 1899, fueron acogidos en el puerto por una enorme multitud que los aclamaba al grito de «¡Vivan los obispos argentinos!».

4. León XIII iba a cumplir 21 años de pontificado (había sido elegido el 20 de febrero de 1878), cuando convocó el 25 de diciembre de 1898 el Concilio Plenario de los obispos de América Latina. Era muy vasta la distancia geográfica entre Roma y el continente latinoamericano, pero como en este ya largo pontificado, nuestras Iglesias y nuestras repúblicas se habían hecho tan presentes a la solicitud del gobierno central de la Iglesia era muy lógico que el Papa procediera a esta nueva iniciativa.

En México, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile se habían celebrado en los decenios anteriores concilios provinciales. Era inusitado convocar ahora a los episcopados de tan numerosas, dispersas y lejanas naciones a reunirse en un género conciliar que no se recordaba en la vida de la Iglesia. Fuera del Papa no existía otra autoridad que pudiera convocarlo. Algunos obispos de México llegaron a pensar que no era práctica esta iniciativa, y otros prelados juzgaron que la reunión no tuviera carácter conciliar.

Los innumerables problemas que León XIII hubo de afrontar en Europa iban teniendo repercusión, a veces igualmente devastadora, en América Latina: El liberalismo, la masonería, el positivismo, el laicismo con todos sus acentos se hallaban incrustados en las zonas más influyentes de la sociedad. Si León XIII, con una vivencia de cristiandad y de modernidad, abrigaba la convicción de que la Iglesia y el Papado tenían fuerza para rescatar a la sociedad contemporánea de sus apostasías, con mayor razón podía pensar de la influencia del catolicismo en los pueblos latinoamericanos. Las noticias de sus peripecias religiosas le llegaban tumultuosamente y lo amargaban: leyes inicuas, destierros de obispos, conflictos intraeclesiales. Otras muchas noticias

tenían que consolarlo profundamente: la adhesión radical del episcopado y del clero al magisterio pontificio, la fidelidad del pueblo y aun los gestos de algunos gobiernos cuando, en 1887 celebró su jubileo áureo sacerdotal. Debió de conmoverse cuando recibía modestos donativos de pobres diócesis (mexicanas, de El Salvador, de Bolivia, del Perú) para aliviar su «augusta pobreza». En el documento con que aprueba las Actas del Concilio, el Papa declara que en ningún momento ha consentido que «a las escogidas repúblicas de América Latina falten los cuidados y los desvelos que hemos prodigado a las demás naciones católicas».

La congregación del Concilio preparó un esquema previo de temas que se remitieron a los episcopados latinoamericanos, en cuya redacción también tomaron parte dos antiguos representantes pontificios en países de América Latina (Serafino Vannutelli y Angelo di Pietro). Con nuestra visión actual y nuestra sensibilización «latinoamericana», nos parece poco adecuado este método. En aquella época el episcopado latinoamericano carecía de un organismo de coordinación y de trabajo, y no contaba con un grupo preparado de teólogos y canonistas. Además, de acuerdo con la época, un *Concilio* se entendía como una reunión episcopal de rigurosa metodología canónica, ocupado de asuntos eclesiásticos, o de problemas vistos desde una óptica eclesiástica.

León XIII dejó a elección de los episcopados el lugar donde debían reunirse. Hubo propuestas aisladas sobre México, Santiago de Chile y Lima ofrecida por el propio gobierno como sede conciliar. Pero la mayor parte eligió a Roma. Era un homenaje al Papa, pero también razones prácticas lo aconsejaban: ir a Europa era más fácil que movilizarse hacia cualquier capital americana; el Concilio debía estar a salvo de toda interferencia civil, y no había que herir sentimientos nacionales. Por cierto que muchos gobiernos procedieron de manera muy cortés con los obispos que se desplazaban a Roma.

La apertura del Concilio estaba prevista para el domingo de la Santísima Trinidad que en aquel año, 1899, cayó en 29 de mayo. Las reuniones se celebrarían en el colegio *Pío Latinoamericano.*

Debían tomar parte todos los arzobispos metropolitanos, y un número significativo de obispos de cada provincia eclesiástica, elegidos por sus colegas.

Asistieron al Concilio 13 arzobispos y 40 abispos. Faltaron, por la irregular situación de sus países, los arzobispos de Guatemala y de La

Paz, y por razones de salud, los de Caracas y de Santo Domingo. Las Iglesias más ampliamente representadas fueron las de México, Brasil, Colombia, Argentina y Chile.

Por lo menos 30 de estos prelados llegaban a Roma con la experiencia vivida de la persecución de pasados o de recientes tiempos, y todos podían atestiguar sobre la agresividad, actuante y viva, de las fuerzas hostiles, y sobre la fidelidad, en ocasiones heroica, de incontables feligreses.

El Concilio celebró 29 congregaciones generales presididas por turno por los arzobispos metropolitanos. Así fue la voluntad de León XIII que quería subrayar el carácter latinoamericano de la reunión y que manifestó su voluntad de que reinara un clima de amplia libertad [3].

Las alocuciones y discursos conciliares respiran un entusiasmo innegable por la historia y el ser de América Latina. Cuando se celebró el funeral por los prelados muertos del continente el tono se vuelve patético. Los obispos, por una parte, recordaban las raíces cristianas de América Latina y por otra los efectos de las ideologías foráneas anticristianas. Por esta razón en la *Carta sinodal al clero y al pueblo de la América Latina*, firmada por todos el 9 de julio, día de la clausura del Concilio, consideran «como un especial favor divino» el haber poblado «prodigiosamente la América de raza latina y católica».

5. El objetivo del Concilio quedó propuesto en la sesión inaugural:

> La mayor gloria de Dios, la defensa y propagación de la fe católica, el aumento de la religión y la piedad, la salvación de las almas, el esplendor de las Iglesias, el decoro y disciplina del clero y la dignidad, defensa y ampliación del orden episcopal.

Los decretos conciliares se articulan en 16 títulos:

I De la fe y de la Iglesia católica.
II De los impedimentos y peligros de la fe.
III De las personas eclesiásticas.

[3] Las Actas del Concilio se publicaron en latín y castellano en dos elegantes ediciones en 1900 y en 1906, Vaticano, 593 pp. Y se añadió un voluminoso Apéndice con documentos pontificios.

IV Del culto divino.
V De los sacramentos.
VI De los sacramentales.
VII De la formación del clero.
VIII De la vida y honestidad de los clérigos.
IX De la educación católica.
X De la doctrina cristiana.
XI Del celo por la salvación de las almas y de la caridad cristiana.
XII Del modo de conferir los beneficios eclesiásticos.
XIII Del derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales.
XIV De las cosas sagradas.
XV De los juicios eclesiásticos.
XVI De la promulgación y ejecución de los decretos del Concilio.

La lectura del texto, en 998 artículos (¡algo demasiado extenso!) no encuentra, por así decirlo, una especificidad latinoamericana. Recuérdese que aquella reunión fue un *Concilio* celebrado hace ya casi un siglo. Tenían que estructurar y reafirmar la disciplina eclesiástica sacudida por setenta u ochenta años de desajustes sociales y políticos que habían repercutido también en la vida de la Iglesia, y quería unificar y clarificar los criterios y las formas de proceder.

Hacemos un recorrido general sobre los aspectos más interesantes, a nuestro juicio, y podemos concluir que, dentro de su rigor canónico y de su formulación abstracta, el Concilio está respondiendo a muchas necesidades intensamente sentidas.

Las relaciones de la Iglesia con los Estados, la oportunidad de los concordatos, la exposición de la doctrina católica sobre la familia, el concepto correcto acerca de la sociedad civil, el derecho de la Iglesia a educar a la juventud, eran puntos doctrinales que los responsables de la Iglesia se habían esforzado en defender durante decenios.

El catolicismo latinoamericano seguía siendo un catolicismo asediado, por lo que el Concilio condena globalmente el liberalismo y sus errores colaterales, ateísmo, panteísmo, racionalismo, positivismo. A todos los califica de *monstruosos errores.*

Ciertos historiadores modernos o diletantes han criticado y hasta se han burlado de esta actitud del Concilio, como si en América Latina tales errores o peligros no existieran. Efectivamente existían: escri-

tores muy leídos en el Continente, como Francisco Bilbao o Montalvo; multitud de periódicos publicados en todos nuestros países hacían gala de panteístas o ateos. Las obras de Renan se leían en la Universidad y en las tertulias sociales. Tampoco eran riesgos imaginarios el protestantismo con sus «colegios americanos» y la protección que en México, Guatemala, Uruguay o Argentina recibían de las autoridades. Poco después del Concilio, el *Congreso liberal* celebrado en México en 1901 exige de los liberales mexicanos no enviar a sus hijos a las escuelas católicas, y años antes en Costa Rica, suprimida la educación católica, un miembro del gobierno decía: «No hay monje alguno entre nosotros, ni Costa Rica es tierra para claustros, ni para ninguna de esas instituciones cancerosas».

La postura del Concilio frente a la masonería es sencillamente intransigente. De Guatemala y Venezuela se había sugerido cautela, pero la obra de la masonería había sido tan acerba y agresiva que los obispos resolvieron pronunciarse sin ambages. Estaba organizada en 12 países latinoamericanos. Precisamente León XIII había publicado en 1892 la encíclica *Inimica Vis*, donde expone que el espíritu de todas las sectas hostiles al catolicismo volvía a vivir en la secta masónica.

Ciento cincuenta y ocho artículos se dedican al clero, a sus relaciones con los obispos, etc. Pero es inexplicable que no se haga la menor alusión al ya tremendo problema de la escasez de sacerdotes. Eran en ese momento, de acuerdo con el estudio de W. Promper (Bibl.) 14.778, entre diocesanos y religiosos, lo que significa unos 4.000 fieles por sacerdote.

El Concilio traza un brillante cuadro de la obra evangelizadora de los religiosos y se muestra solícito y solidario de su suerte, después de tantos vejámenes como habían padecido. En ese mismo año padecían persecución y destierro en Guatemala, Nicaragua y Ecuador.

La forma como se trata el tema del culto y de la religiosidad popular (que no se denomina así) produce desencanto. Se exhorta a una instrucción religiosa seria acerca del culto de los difuntos, sobre el que nuestro pueblo ha mostrado una fantasía exuberante, pero es muy positivo el concepto que se tiene de las capacidades religiosas del humilde pueblo para participar en el sacramento eucarístico. Era lógica la posición de los obispos frente al matrimonio civil, calificado de «torpe y pernicioso concubinato». La expresión es de Pío IX en su alocución del 27 de septiembre de 1852, referida toda ella a la persecución reli-

giosa en Colombia. La dureza de las palabras ha de explicarse por los estragos que causaba en el núcleo mismo de una sociedad muy mayoritariamente católica.

Fue seria preocupación del Concilio el reclutamiento y formación de los sacerdotes. Existían en América Latina 57 seminarios, número notable para la época. México tenía 16 y Colombia, nueve. No todos eran de altura académica y ésta fue una gran preocupación del Papa cuando recibió a los obispos al concluirse los trabajos. En una carta del obispo de Camayagua, en Honduras, a la Secretaría de Estado, en 1891, se lee: «Las mayores dificultades las he encontrado en la poca ilustración y casi ninguna disciplina interior del clero [...], en la escasez de sacerdotes y en la mucha pobreza del país».

Los obispos tuvieron una preocupación pastoral bien propia de su ministerio, expresada así: «Movidos del singular amor y veneración que nos inspiran los sacerdotes viejos y enfermos, ardientemente deseamos que, del mejor modo que se pueda, se provea a su alivio y provecho». Detrás de estas líneas se esconde el drama espiritual y humano del pobre cura rural, no sólo del siglo pasado sino también del presente. En el Concilio Vaticano II un obispo mexicano y otro del Perú tuvieron, a este propósito, palabras conmovedoras.

De acuerdo con el Concilio Plenario, el sacerdote de América Latina ha de ser casto, frugal, temperante, ajeno a juegos, tabernas y diversiones, desinteresado del dinero, piadoso, estudioso, humilde y mesurado. Hay una referencia al celibato sacerdotal, que había sido atacado, especialmente por algunos gobiernos o por clérigos extraños, como Diogo Feijó en el Brasil, Francisco González Vigil en el Perú, gente anónima en Colombia, Guzmán Blanco, dictador, en Venezuela.

La educación es otro tema que desarrolla el Concilio. Hay que advertir aquí que los obispos tienen la convicción de que América Latina aún es posesión católica y por ello dicen que la Iglesia «tiene derecho de exigir que en todas las escuelas, así públicas como privadas, la formación y educación de la juventud católica esté sujeta a su jurisdicción». Se apela a los compromisos concordatarios, de los que sólo era respetado el de Colombia. Los países centroamericanos, años antes, y el Ecuador, en ese momento, habían resuelto desconocerlos.

Pero se manifiesta mucha solicitud por la competencia de los maestros católicos y de tal nivel que puedan encargarse de la dirección de centros educativos. Con visión muy futurista, en ese momento

irrealizable, se habla de la fundación de universidades católicas. Existía sólo una, la de Santiago de Chile, fundada en 1889.

Las prescripciones sobre la predicación son de profundo sentido pastoral. Los templos seguían siendo caja de resonancia en la transmisión y cultivo de la fe. De ahí la exigencia de que los sacerdotes tuvieran una seria preparación teológica.

Llama bastante la atención el concepto pobre que se tiene del catequista. Contrariamente a lo que citan de memoria ciertos escritores modernos, de que la catequesis sólo presentaba una imagen negativa de Dios, el Concilio dice expresamente: «Siempre que se presente la ocasión, hable el catequista de la infinita bondad divina para con nosotros, y del amor de Jesucristo».

Finalmente se aborda el tema de los escritores católicos y de la prensa. En México, Guatemala, El Salvador, Colombia, Ecuador, Bolivia, Chile y Argentina, un selecto ejército de pioneros e idealistas católicos habían hecho y seguían haciendo heroicos esfuerzos para sostener una prensa cualitativa y cuantitativamente valiosa. Fue un fallo de la comunidad católica no haber sostenido y acrecentado este urgentísimo apostolado.

Es bien importante la determinación siguiente: Que no se mezclen religión y política y que «no consideren a los afiliados a los diversos partidos políticos como renegados del catolicismo». Es decir: No hay monopolios de ortodoxia entre católicos. Este problema se había presentado espinosamente en España en el decenio de 1880 y había merecido una encíclica de León XIII (*Cum multa*, 1882), y también en Chile.

El título más «antropológico» es el undécimo, que trata de las necesidades espirituales de América Latina. Llama la atención una condena de lo que entonces podía entenderse como «sociedad de consumo». Se traza un cuadro de las lacras sociales y espirituales: usura, juego, embriaguez, lujuria, concubinato generalizado, adulterio, procacidad, duelo, homicidio. Pero se echa de menos una alusión y una condenación a los pecados de injusticia cometidos con obreros y peones. En México eran explotados en forma inmisericorde con las funestas «tiendas de raya» ganando jornales no superiores a los de 1810, y en toda Hispanoamérica, con México a la cabeza, imperaba un voraz y estéril latifundismo.

El Concilio cita demasiado fugazmente la reciente encíclica *Rerum Novarum* (1891) y tiene un tono y una visión paternalista del problema

social. No ha de olvidarse que ya apuntaba en algunos países de América española, como México, Argentina, Chile y Costa Rica un incipiente catolicismo social.

Se muestra preocupación por la evangelización de los numerosos grupos indígenas que aún subsistían, pero se ignora la presencia y la cultura del *negro*, lo que es tanto más de extrañar cuanto que en el Brasil había imperado la esclavitud hasta bien entrado el decenio anterior al Concilio.

En cambio se muestra mucha solicitud por la suerte de los inmigrantes. Llegaban al Brasil, Uruguay y Argentina en grandes cantidades, y provenían ante todo de Italia y de España, aunque al Brasil afluían muchos alemanes. Los italianos y españoles eran enganchados con engaños y explotados en las tierras de destino.

6. Al concluir el Concilio los obispos fueron recibidos por el Papa en audiencia impregnada de afecto pastoral. El Pontífice les declaró que consideraba este Concilio como una de las mejores realizaciones de su largo pontificado.

Un juicio sobre el Concilio Plenario Latinoamericano ha de tener en cuenta, naturalmente, el momento histórico en que fue celebrado. Sus protagonistas poseían experiencias demasiado vivas de la agresión laicista, prolongada e inflexible, contra la Iglesia y de la deuda que América Latina tenía con la fe católica en que había sido plasmada. Frente a las pretensiones de esas ideologías extrañas, no podían tolerar impunemente que la Iglesia fuera desplazada de su puesto social.

Los obispos no renunciaban a considerarse y a ser padres espirituales de sus pueblos, cuyas apostasías y fidelidades habían contemplado, sufrido y vivido tan de cerca. Su teología era ultramontana y tenían un magisterio pontificio muy reciente, *Syllabus*, Concilio Vaticano, encíclicas, que les servían de orientación segura.

Las actas conciliares respiran una sobrecarga eclesiástica y jurídica. El papel de los laicos es borroso y la lectura de la realidad se hace desde una óptica unilateral eclesiástica. Pero la celebración del Concilio fue oportuna: la Iglesia latinoamericana tomó conciencia de sus capacidades de cohesión y de su influjo, aún intenso, en el continente. Con el Concilio nació, por voluntad del Papa, la nueva modalidad de conferencias episcopales y se produjo un cuerpo doctrinal y disciplinar claro y enérgico.

Las estructuras de la Iglesia

Aunque según nuestro juicio, hemos articulado la historia de la Iglesia en Hispanoamérica del siglo XX en dos períodos, 1890-1950, aproximadamente, y de allí en adelante, en esta sección de nuestro estudio trataremos en forma unificada del desarrollo y estado de las estructuras eclesiales a lo largo del siglo XX.

Se advierte, sí, cómo desde la mitad de la centuria éstas empiezan a multiplicarse merced a la preocupación del Sumo Pontífice Pío XII, que, finalizado el segundo conflicto mundial (1939-1945), pudo más intensamente dirigir su atención pastoral a esta vasta porción de la Iglesia universal.

Hemos de hacer aquí una doble observación metodológica. Primera: a veces nuestras consideraciones sobrepasarán el ámbito de *América española* y tendrán en cuenta a Iberoamérica es decir, también al Brasil. Otras veces se hablará incluso de América Latina. Segunda: en los cuadros estadísticos los resultados no son siempre idénticos. Se debe a la diversidad de fuentes: por ejemplo, en el número de habitantes, de sacerdotes, de proporción entre sacerdotes y habitantes o fieles. Pero no siendo las diferencias muy notables, esperamos no despistar a los lectores.

En el cuadro que viene puede observarse el desarrollo, desde sus orígenes, de las Iglesias particulares o circunscripciones eclesiásticas, de América Latina, en general, comprendido también el Brasil, y llega hasta 1960, abrazando el final del pontificado de Pío XII (+1958). Nota: al número de los siglos XVI-XIX se deben sumar únicamente los *totales* de los años 1900-1950 y 1950-1960 [4].

Fecha de creación de las actuales circunscripciones eclesiásticas

PAÍSES	S. XVI	S. XVII	S. XVIII	S. XIX	1900-1950		1950-1960		TOTAL
					DIOC.	TOT.	DIOC.	TOT.	
México	7	1	2	20	4	4	11	13	47

[4] F. Houtart, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Bogotá, 1962.

PAÍSES	S. XVI	S. XVII	S. XVIII	S. XIX	1900-1950		1950-1960		TOTAL
					DIOC.	TOT.	DIOC.	TOT.	
El Caribe	3	–	1	5	5	5	3	4	18
Cuba	1	–	1	–	4	4	–	–	6
Rep. Dominicana	1	–	–	–	–	–	3	–	5
Haití	–	–	–	5	–	–	–	–	5
Puerto Rico	1	–	–	–	1	1	–	–	2
América Central	4	–	–	2	9	14	8	10	30
Costa Rica	–	–	–	1	1	2	1	1	4
Guatemala	1	–	–	–	2	2	4	6	9
Honduras	1	–	–	–	1	3	–	–	4
Nicaragua	1	–	–	–	3	4	–	–	5
Panamá	1	–	–	–	–	1	1	1	3
Salvador	–	–	–	1	2	2	2	2	5
América del Sur	17	7	7	42	115	167	80	121	361
Argentina	2	–	–	6	15	15	12	12	35
Bolivia	1	2	–	1	3	8	–	3	15
Brasil	1	3	4	9	67	88	39	49	154
Chile	2	–	–	2	12	13	3	5	22
Colombia	4	–	–	7	7	21	11	16	48
Ecuador	1	–	1	8	1	3	1	6	19
Paraguay	1	–	–	–	2	4	1	3	8
Perú	4	1	–	4	6	11	3	14	34
Uruguay	–	–	–	2	–	–	4	4	6
Venezuela	1	1	2	3	2	4	6	9	20
GRAN TOTAL	31	8	10	69	133	190	102	148	456

Conviene hacer algunas consideraciones sobre el cuadro. En los primeros 50 años el desarrollo de las diócesis mexicanas es mínimo: sólo cuatro. En cambio en Argentina, con población mucho menor, es de 15. Hay que ponderar la situación de persecución en que se encontró el catolicismo mexicano en estos 50 años.

Tomemos el caso del Ecuador. Es el país en que, proporcionalmente a su población en el siglo XIX, aumentan las diócesis en mayor número. En cambio, en toda la primera mitad del XX apenas son erigidas tres. En el Ururguay no se crea ninguna diócesis entre 1897 y 1955. Se explica por el período de hostilidad agresiva o larvada en Ecuador y en Uruguay, y en tales circunstancias era difícil una expan-

sión estructural de la Iglesia. Aún más alarmante es la situación de Puerto Rico y de Santo Domingo: aquel en cuatro siglos pasa de una a dos diócesis, y éste permanece como única sede episcopal (arzobispado) por cuatro siglos y medio (1511-1953).

El número de circunscripciones latinoamericanas llegaba, pues, a 456 para unos 150 ó 160 millones de habitantes, repartidos hipotéticamente en 21 millones de kilómetros cuadrados. Tanto en la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Río de Janeiro en 1955, como en el Concilio Vaticano II se dijo que seguían siendo pocas en comparación con la superficie y la población.

Si atendemos únicamente a la América *española*, encontramos estos datos de interés: al concluir el siglo XIX el número de circunscripciones llegaba a 88 y en 1960, a 297, cuando la región contaba aproximadamente 90-100 millones de habitantes, en su inmensa mayoría católicos. Habían sido erigidas, por tanto, 209 circunscripciones en 60 años y la proporción por habitantes resultaba de entre 303 y 330.000 por cada una.

El crecimiento diocesano en los Estados Unidos hacía pasar las jurisdicciones eclesiásticas de 85 en 1900 a 130 en 1955, con un número tres veces inferior de católicos (unos 30 millones). La proporción era de 203.000 fieles, o un poco menos, por diócesis.

Es preciso aproximarse con la imaginación al cuadro real de una diócesis hispanoamericana de mitad del siglo XX, considerando su extensión y el número de católicos. Algunas de estas diócesis eran, cada una, tres, cuatro o cinco veces más grandes que Bélgica (30.000 km^2), otras, como Bélgica y Holanda juntas (63.000 km^2), otras del tamaño de Austria (83.000 km^2), pero sin ninguna de sus ventajas. Nuestras diócesis empezaban al nivel del mar y se encaramaban a 4.000 metros de altitud o se extendían interminables por pampas, arenales o selvas, con poblaciones dispersas e incomunicadas, muchas veces rústicas hasta el salvajismo.

Cuadro indicativo de la extensión y número de católicos de algunas diócesis hispanoamericanas en 1955 (Cfr. Annuario Pontificio, 1955)

	km²	Católicos
México: 34 diócesis		
Sonora	180.000	494.000
Chilapa	72.000	910.000
Campeche	70.000	130.000
S. Luis Potosí	62.000	750.000
Antequera	57.000	918.000
Guadalajara	52.000	1.498.000
Huejutla	46.000	300.000
Venezuela: 13 diócesis		
Cda. Bolívar	181.311	310.000
Calabozo	110.000	208.000
Mérida	59.000	208.000
Maracaibo	58.000	540.000
Coro	24.800	271.000
Bolivia: 9 diócesis		
Potosí	116.000	507.000
La Paz	69.500	720.000
Cochabamba	55.000	631.000
Perú: 15 diócesis		
Cuzco	158.000	998.000
Huánuco	60.000	439.000
Arequipa	57.000	469.000
Ayacucho	54.000	520.000
Huaraz	43.000	640.000
Piura	43.600	643.000
Cajamarca	25.000	620.000
Chile: 16 diócesis		
Punta Arenas	136.000	52.000
La Serena	35.000	232.000
Argentina: 23 diócesis		
Resistencia	174.000	830.000

	km²	Católicos
Catamarca	157.000	500.000
Santiago del Estero	154.000	640.000
Corrientes	119.000	690.000
Córdoba	114.000	1.470.000
Santafé	104.000	758.000
La Rioja	98.000	103.000
La Plata	64.000	3.000.000
Jujuy	56.000	183.000
Paraguay: 3 diócesis		
S. Concepción	82.000	240.000
Villarica	78.000	608.000
Otras		
Santo (Urug.)	59.000	430.000
Santiago Cuba	37.000	1.900.000
Panamá	34.000	500.000
Matagalpa (Nic.)	24.000	188.000
S. Marta (Col.)	33.000	415.000

La creación y multiplicación de estas estructuras atravesó diferente proceso de acuerdo con la situación de cada país.

Al empezar el siglo xx la estructura diocesana de América Central equivalía a un contrasentido pastoral: eran cinco obispos para cinco naciones con un poco más de tres millones de habitantes.

Desde el siglo anterior algunos prelados se habían preocupado por este problema, pero verosímilmente la escasez de un clero preparado, las intromisiones de los gobiernos, las turbulencias políticas, y en los últimos treinta años, el clima de hostilidad, lo habían impedido.

América Central tuvo la fortuna de contar durante siete años (1908-1915) con la presencia de un fervoroso y dinámico delegado apostólico, don Giovanni Cagliero, salesiano, enviado personalmente por don Bosco a las misiones de Patagonia, y nombrado por San Pío X delegado suyo para América Central. Se empeñó en que se erigieran cuatro sedes metropolitanas, además de Guatemala, una en cada capital de El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, con ocho sedes sufragáneas. Pero hubo que esperar más de 30 años para que se completara esta nueva organización.

En Cuba se pasó de dos a seis diócesis, quedando estancada la situación. Se ha criticado que en los primeros decenios el episcopado no fuera totalmente cubano. Más grave aún el estado de Santo Domingo; en 1930, precisamente al subir al poder el dictador Leónidas Trujillo, la única sede, Santo Domingo, estaba prácticamente vacante, y sólo en 1935 se pudo nombrar un arzobispo y éste, italiano. «Carga nada fácil para un obispo extranjero en un país regido por un dictador», escribe un historiador del catolicismo antillano.

A principios del siglo el congreso venezolano, de acuerdo con las manías patronatistas a que no renunciaba, intervino para alterar los límites y el número de diócesis. No prosperó el proyecto y sólo en 1922 éstas aumentaron en cuatro.

Contrariamente a lo que ocurre en el Ecuador, donde la separación de Iglesia y Estado parece influir pesadamente contra la multiplicación de diócesis (sólo tres en cincuenta años), en Chile, a partir de 1925, cuando Iglesia y Estado se habían separado amigablemente, se acelera la formación de nuevas diócesis, 13 en 23 años.

El Uruguay, con sus 187.000 kilómetros cuadrados, necesitaba de urgencia un mayor número de diócesis, además de Montevideo. En 1897 León XIII había erigido dos más, cuya ejecución se vio bloqueada durante 22 años por la mala voluntad del gobierno laicista. Sólo en 1955 se pudieron crear otras dos.

Argentina y Colombia fueron las repúblicas más favorecidas en el número de circunscripciones en los primeros 60 años de nuestro siglo: 27 en Argentina y 37 en Colombia. De las 456 existentes en 1960, en toda América Latina, unas 140, es decir el 30 %, se debían a Pío XII.

Ateniéndonos únicamente a la América española, las 436 circunscripciones equivalen a unos 600.000 habitantes por cada una, cuando en el decenio de 1980 la población *hispanoamericana* andaba por los 250 a 270 millones. De acuerdo con estos datos solamente, muy poco es lo que ha cambiado la situación en el siglo xx. El cuadro siguiente la ilustra:

AÑO	HABITANTES	CIRCUNSCRIPCIONES	HABITANTES POR CIRCUNSCRIPCIONES
1900	50.000.000	88	625.000
1350/60	90/100.000.000	297	303/337.000
1980/87	250/270.000.000	436	573/619.000

Circunstancia especial ofrecen las grandes ciudades que, creciendo monstruosamente en los últimos decenios, complican increíblemente los problemas del cuidado pastoral.

Se trata de diócesis infladas en su núcleo, que, aunque tengan una cierta extensión, concentran casi toda la población en una sola ciudad. En sí, esta concentración podría ser una ventaja, pero su artificialidad y crecimiento incontrolable plantea retos pastorales de muy difícil solución. El siguiente cuadro habla por sí sólo. Pertenece al año 1990:

DIÓCESIS	EXTENSIÓN KM²	CATÓLICOS	OBISPOS AUXILIARES	PARROQUIAS	SACERDOTES DIOC. Y RELIG.
México	1.479	18.348.000	6	358	493 / 1.346
Lima	4.150	5.260.000	6	139	218 / 710
Bogotá	3.129	4.522.000	3	243	344 / 811
Santiago	16.375	3.182.000	3	198	257 / 607
Bs. Aires	202	3.046.000	5	175	421 / 445
Caracas	991	2.958.000	3	116	140 / 500

Teniendo en cuenta lo que se dijo al hablar de la ciudad iberoamericana en el capítulo primero, puede inferirse el cúmulo de problemas a que han de hacer frente, en vísperas del siglo XXI, las diócesis ciudades de América española y del Brasil.

La escasez de clero, el gran problema

1. Constituye una paradoja que América Latina, en nuestro caso América española, sea una vastísima región anágraficamente católica y, sin embargo, sufra de una crónica escasez de sacerdotes. El estudio fundamental sobre este aspecto sombrío de la historia eclesiástica de nuestras repúblicas se debe a W. Promper: *Priesternot in Lateinamerica* (1965).

No hubo escasez de clero en la época colonial. Al contrario, a mitad del siglo XVII se registraba una saturación de clérigos diocesanos y religiosos en ciudades como México, Guadalajara, Guatemala, Santa Fe de Bogotá, Quito y Lima, y es tanto más de admirar esa abundancia cuanto, en general, sólo la población criolla, muy minoritaria, tenía acceso al sacerdocio. Una explicación fugaz del fenómeno hay que buscarla en la ecología religiosa de aquellos tiempos y en una concepción

entre teológica y sociológica del ministerio sacerdotal. Ya hemos indicado en páginas muy anteriores que al consumarse la Independencia de América *española* (1810-1825) el número total de sacerdotes llegaba a los 20-22.000.

Para no recargar con cuadros estadísticos el texto, remitiremos al lector a los apéndices finales. Aquí nos ceñimos a algunas consideraciones basadas en ciertos datos esquemáticos aproximativos (!) referentes al número y proporciones de los sacerdotes en Hispanoamérica.

AÑO	SACERDOTES DIOCESANOS	SACERDOTES RELIGIOSOS	CATÓLICOS POR SACERDOTE
Hacia 1900	8.547	3.604	4.000
1950/1960	13.575	11.643	4.700
1987	19.997	16.881	7.000

El ascenso numérico del clero religioso se explica por la consolidación de algunas órdenes y congregaciones antiguas y nuevas que poseyeron un gran vigor espiritual y apostólico (franciscanos, jesuitas, salesianos, claretianos, padres de los S. S. Corazones, etc.) y por el crecimiento de contingentes sacerdotales venidos de Europa y América del Norte.

El esquema siguiente ayudará a percibir la gravedad del problema sacerdotal en *América Latina* (Cfr. *Pro Mundi Vita,* N.° 22, 1968, y *Annuarium Ecclesiae Catholicae,* 1984):

	1954	1964	1984
Católicos	464.209.000	572.488.000	840.106.000
Católicos en Am. Lat.	152.613.000	208.329.000	352.324.000
Porc. de cat. en Am. Lat.	32,9 %	36,4 %	42 %
Sacerdotes en toda la Igles.	381.411	425.815	405.959
Sacerdotes en Am. Lat.	31.894	41.793	49.705
Porcentaje de sac. en Am. Lat.	8,4 %	9,8 %	12,2 %
Católicos por sac. en Am. Lat.	4.813	4.985	7.089

En el cuadro los sacerdotes comprenden a diocesanos y religiosos. Hasta los años treinta el número de diocesanos era bastante superior al del clero religioso: 12.543 frente a 6.307. Por los años cincuenta crece notablemente el clero religioso y aún supera al diocesano. Pero en el

decenio de 1980 el cuadro vuelve a alterarse, de acuerdo con este esquema referente a América Latina:

CLERO DIOCESANO	CLERO RELIGIOSO
1982: 23.838 1987: 26.700	1982: 25.081 1987: 24.792

El problema sacerdotal no se presenta en todas partes con la misma gravedad. Sea en el decenio de 1960 o de 1980, la región centroamericana y la República Dominicana lo sienten de modo agudo. Es extraño el caso de Chile: en 1964 contaba con 916 sacerdotes diocesanos y 1.532 religiosos (=2.472), siendo el país hispanoamericano mejor dotado de clero: un sacerdote por 2.692 católicos. En 1987 eran sus sacerdotes 890 y 1.301 respectivamente (=2.191).

2. El Concilio Vaticano II instituyó de nuevo en la Iglesia latina el diaconado permanente. En Latinoamérica ha tenido algún desarrollo, y es de augurar que progrese aún más la teología y se acierte con su papel práctico. Por ser una institución reciente y de perspectivas pastorales muy prometedoras, presentamos aquí su estado en 1987:

Costa Rica	0	Argentina	132
El Salvador	1	Bolivia	28
Guatemala	6	Chile	210
Honduras	0	Colombia	65
México	150	Ecuador	15
Nicaragua	31	Paraguay	22
Panamá	10	Perú	54
Cuba	0	Uruguay	33
Rep. Dominicana	91	Venezuela	31
Puerto Rico	297		
		TOTAL	1.176

En el Brasil eran 494. Es notable el número en Puerto Rico y en Chile pero dependiendo, en gran parte, su promoción de las conferencias episcopales, no es posible aún formarse un juicio acerca de su existencia o ausencia en las diversas comunidades eclesiales. La ausencia en Cuba es explicable por la situación de opresión en que vive la Iglesia, no así en Honduras donde tuvieron nacimiento las «comunidades

eclesiales de base» y en donde los «celebradores de la palabra» han logrado tan excelente número y papel.

3. Algunos investigadores superficiales extranjeros de mitad de nuestro siglo atribuían la falta de clero autóctono a la que llamaban debilidad endémica del catolicismo latinoamericano. Causas más profundas y poco estudiadas han ido provocando tan deplorable situación.

El siglo XIX vio cómo se confiscaban los seminarios, hasta con el robo de sus bibliotecas y de sus medios de subsistencia en casi una decena de repúblicas. No pocas veces los gobiernos entraron a legislar acerca de los planes de estudio de los clérigos, y en toda Hispanoamérica se dio una campaña de intoxicación anticlerical. Está muy lejos de la verdad decir que, en general, el clero hispanoamericano era rico o vivía cómodamente, y en países como Perú, Bolivia y Ecuador, las clases altas no fueron ciertamente semillero de vocaciones. En México, Guatemala, Nicaragua, Colombia, Venezuela, y más tarde en Ecuador, la persecución al sacerdocio cobró víctimas con el destierro y a veces con la muerte. Tal situación se prolongó incluso por decenios del siglo XX y reaparecerá cruelmente entre 1970 y 1990.

En el pontificado de León XII (1823-1829) se había exigido con mayor rigor que los aspirantes al sacerdocio pasaran por los seminarios, y en América española o no existieron sino en los últimos tiempos del siglo XIX, o fueron destruidos o desmantelados por los gobiernos. No se ha atendido suficientemente, además, a otra causa que ha complicado el problema de la escasez de clero y, por tanto, de la creciente desproporción entre éste y la población en aumento, y es el siguiente:

El sector o franja social del que pueden brotar vocaciones al sacerdocio en América Latina ha sido sumamente reducido. Es el mismo, en el nivel cultural, que proporciona profesionales para otras actividades: médicos, ingenieros, abogados. De la masa popular y campesina no podían esperarse vocaciones sacerdotales por cuanto su ambiente sociocultural no era adecuado. Y era (y en parte sigue siendo) éste el sector mayoritario con un crecimiento demográfico geométrico, mientras el clero crecía apenas aritméticamente. Es entonces obvio el fenómeno de la desproporción.

Hay que tener en cuenta, que cuando, desde mitad del siglo XX, recibió un gran impulso la alfabetización y educación, empezó también a hacer su irrupción de modo agresivo el secularismo o descristia-

nización generalizada que continúa corroyendo a una región de tradición cristiana tan vasta como América Latina. Incorporadas, pues, amplias franjas sociales a niveles superiores de cultura de las que pudieran emerger vocaciones al sacerdocio, se presenta el hecho de la descristianización. Hacia 1960 se calculaba en 600.000 el número de universitarios latinoamericanos. Los seminaristas eran unos 6.400. Salta a la vista la desproporción: casi diez veces menos.

Aparecen también otros factores de los cuales son responsables los católicos y los mismos sacerdotes: la desintegración de las familias, la ausencia de vinculación con la parroquia, la ignorancia del sentido de la misión y vida del sacerdote, la falta de contacto del sacerdote con el mundo de la juventud, ideal literario y rosado en nuestros países, en donde el pobre párroco vive y muere abrumado por el más inhumano trabajo inmediato, y la falta de testimonio advertida en algunos sacerdotes, metalizados, de costumbres poco ejemplares y de espíritu secularizado, de acuerdo con lo que observaron los obispos latinoamericanos reunidos en Río de Janeiro en 1955.

La parroquia hispanoamericana del siglo XX

1. La vida cristiana de los fieles hipotética e idealmente transcurre vinculada a la parroquia. Ésta supone un territorio, el personal ministerial (párroco y clero que colabora), el templo parroquial, y un cúmulo de actividades indispensables como son la predicación y catequesis, la celebración del culto, la administración de los sacramentos, una cierta dirección espiritual de los fieles, más una irradiación de otras actividades sociales de instrucción y caridad y de formación de la vida comunitaria.

En 1953 la Secretaría de Estado de la Santa Sede, en carta enviada a la Semana Social Canadiense, describía la parroquia como «Hogar de vida religiosa y de expansión misionera, célula verdaderamente viva del cuerpo místico de Cristo, comunidad en torno de la fe, de la oración y de la caridad».

Más tarde, en 1962, leyó tan edificante descripción el obispo peruano de Cajamarca y anotó con nostalgia: «Al leer este hermoso pasaje en mi diócesis, se vislumbra un ideal que se alcanzará en estas tierras sólo después de varios siglos». Su diócesis tenía entonces 15.000

kilómetros cuadrados, 23 parroquias y 28 sacerdotes diocesanos. Vayamos a la Cajamarca de 1990: los mismos 15.000 kilómetros, 540.000 católicos, 27 parroquias y 34 sacerdotes diocesanos. Lo que significa 20.000 feligreses por parroquia, cada parroquia con 555 kilómetros cuadrados y un sacerdote diocesano por 15.882 feligreses.

Comparémosla con la bella diócesis de Bérgamo, en la que nació Juan XXIII. Bérgamo en 1990 tenía 2.439 kilómetros, 805.000 católicos, 387 parroquias y 847 sacerdotes diocesanos. Lo que significa 2.080 feligreses por parroquia, cada parroquia con seis kilómetros cuadrados y un sacerdote diocesano por 2.080 feligreses

Esa es la realidad de innumerables parroquias hispanoamericanas.

La historia religiosa del pueblo debería hacerse siempre desde la microhistoria, a partir de la humilde vida de las gentes, y ninguna institución más adecuada para captarla que la parroquia como teatro de su existencia cotidiana. En la imposibilidad de aproximarnos aquí, ni aun de lejos, a la vida de las parroquias, intensas y vivaces unas, rutinarias y estancadas otras, nos contentamos con apuntar datos generales.

Hacia 1900 el número de parroquias hispanoamericanas, según calculamos en páginas anteriores, debía de andar por las 5.800. Las estadísticas de P. Termoz (bibl.) dan la cifra de 4.012, pero sólo de 61 diócesis, faltando datos de otras 27. Con un cálculo bien general podría decirse que la extensión media de las parroquias hispanoamericanas a principios del siglo era de unos 1.896 kilómetros cuadrados y que la población de cada una andaba por los ocho o nueve mil fieles. Esas 5.800 parroquias de 1900 llegaban a 8.273 en 1960 (sin contar en este número las parroquias de territorios misionales) y en 1987 a 17.056.

El cuadro siguiente, que comprende también a Brasil y Haití, manifiesta la situación de la parroquia latinoamericana en años recientes (1975 Cfr. *Mensaje Iberoamericano*, n.º 134 [1976] 6).

Obsérvese cómo España, con 34 millones de habitantes, tenía 19.778 parroquias, casi tantas como toda América Latina, que con 276 millones de católicos contaba con 20.828 parroquias. El promedio de católicos por parroquia era en América Latina de 13.244, en tanto que en España llegaba a 1.720 y en Bélgica a 2.230.

2. Mencionamos anteriormente las palabras del concilio plenario de 1899, donde dice: «Movidos del singular amor y veneración que nos inspiran estos hermanos, los sacerdotes viejos y enfermos, ardientemente deseamos que, del mejor modo que se pueda, se provea a su

alivio y provecho». ¿Quién, si no lo ha vivido, conoce la durísima realidad del párroco hispanoamericano? En la parroquia campesina vive, normalmente solo, aislado muchas veces del movimiento teológico del momento, sujeto a las oportunidades que pueda brindarle el desarrollo del mundo rural hispanoamericano. En la ciudad tampoco es mejor su situación, teniendo que afrontar un problema antes desconocido: la identidad de la parroquia, porque la feligresía urbana es flotante en gran parte, y por diversas razones, no se identifica con su centro parroquial. En las grandes ciudades es frecuente el caso de parroquias de 40 y 60.000 feligreses nominales. ¿Cómo puede abordar la Iglesia la complicada acción pastoral en las «villas miseria», en los cinturones deprimidos de las ciudades, infestados de prostitución y embrutecimiento moral y objeto de la avidez primitiva de las sectas? Así podríamos, sin retórica, acumular los problemas de parroquias urbanas y rurales.

Recogíamos en otro lugar la observación que hizo, durante la preparación del Concilio, un viejo obispo mexicano, con cuarenta años de episcopado: «He visto muchas cosas que destrozan el corazón con relación a los sacerdotes de avanzada edad, enfermos, humildes (a quien sin derecho se llama clero bajo), que mueren en la última miseria e indigencia y cuyas entradas económicas equivalen a las de un obrero humildísimo de la más baja clase social».

Por su parte, un obispo del Perú escribía a la comisión preparatoria del mismo Concilio: «En América Latina los sacerdotes mueren, unos como soldados desconocidos, otros, privados de todo auxilio y esperanza».

La sociedad hispanoamericana y su clero

1. Hispanoamérica republicana ha alimentado, no obstante su cultura y su tradición católica, una notable dosis de anticlericalismo. Lo que es explicable en una región tan vasta en la que el clero ha tenido peso y autoridad y desde la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del XX influjo desproporcionado con el precario número de efectivos del mundo clerical. Hasta los años de Perón, en este siglo (decenio de 1950) se trataba de un anticlericalismo decimonónico, no necesariamente anticristiano, nacido del liberalismo devoto y opresivo, como reacción temerosa y resuelta contra el innegable ascendente del

clero en medio de la sociedad indohispanoamericana tenaz de sus tradiciones católicas. También el clero provocó la reacción, unas veces con razón, otras sin ella. La defensa de los valores cristianos y de los derechos de la Iglesia, es decir de los creyentes, tenía que producir la persecución. El modo como, a veces, se hizo, alineándose con el partido conservador (lo cual tiene obvias explicaciones), o empleando un lenguaje intemperante, sin caridad y sin prudencia, ensombreció la nobleza de la causa y exasperó los espíritus que se acogieron, y con cuánto efectismo, a los delitos, falsos o verdaderos, del aborrecido clero.

Sólo una postura leal del historiador puede deslindar lo que había de verdad o de impostura en las acusaciones contra los sacerdotes. Durante la revolución mexicana (1910-1917) el partido carrancista echó mano de la supuesta complicidad del clero con el dictador Porfirio Díaz o con «el usurpador Victoriano Huerta».

Donde con mayor virulencia se manifestó esta mentalidad anticlerical fue en los debates de la Constitución de México (Querétaro, 1917). Sólo que en este caso, anticlericalismo y anticristianismo se identificaban porque, como había ocurrido en el siglo XIX, la intoxicación anticlerical servía fundamentalmente para aplanar los caminos de la descristianización.

Al discutirse el tema de la enseñanza se dijo: «En la historia patria estudiada imparcialmente, el clero aparece como el enemigo más cruel y tenaz de nuestras libertades». El constituyente Francisco Mújica señaló al clero «como el más funesto y perverso enemigo de la patria». Otro constituyente, A. Cravioto, estaba de acuerdo con «aplastar a los curas..., pero hay que aplastarlos —decía— con todas las reglas del arte y de la política». El diputado José María Truchuelo dictaminaba a su vez: «Esta asamblea está perfectamente convencida de que siempre que el clero ha tenido el dominio absoluto de las conciencias y el libertinaje para dirigir la instrucción y para hacer todo lo que le ha parecido, su acción no ha sido sino la más desenfrenada y despótica». Se fueron amontonando dictámenes sobre dictámenes en que los sacerdotes fueron llamados «bichos», «vampiros», «pulpos asquerosos», «buitres insaciables». Así se explica el tributo de sangre pagado en México, entre 1911 y 1928, por un número alto de sacerdotes asesinados, que algunos hacen llegar a 200 (*Cfr.* J. Meyer, M. Cuevas).

A principios de este siglo, un escritor panfletario y violento, J. Corredor Latorre, que hemos citado anteriormente, celebraba alboro-

Estadísticas de las parroquias latinoamericanas en 1975

Países	Superficie (km²)	Población		Sacerdotes	Sup. en km² por cada sacerdote	Habit. por sacerdote	Católicos por sacerdote	Parroquias	Sup. media de las parroq. (en km²)	Habit. por parroq.	Católicos por parroq.
		Habitantes	Católicos								
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Antillas	504.201	6.015.433	1.994.254	857	858,3	7.019	2.327	483	1.043,9	12.454	4.129
Argentina	2.808.230	25.377.632	22.889.158	5.057	555,3	5.018	4.526	1.992	1.409,7	12.740	11.491
Bolivia	1.158.151	5.283.394	5.026.267	792	1.462,3	6.671	6.349	434	2.868,5	12.174	11.586
Brasil	8.935.705	106.748.064	93.635.334	12.491	715	8.546	7.496	6.035	1.480,6	17.688	15.515
Chile	743.555	10.536.387	8.955.542	2.043	363,9	5.157	4.384	784	948,4	13.439	11.423
Colombia	1.277.744	25.278.503	24.326.178	5.469	224,5	4.622	4.448	2.300	533,8	10.991	10.577
Costa Rica	54.071	1.925.179	1.852.021	381	141,9	5.053	4.861	145	372,9	13.277	12.773
Cuba	114.922	9.180.121	4.613.695	197	583,4	46.600	23.420	227	506,3	40.441	20.325
Ecuador	305.221	6.660.563	6.037.600	1.437	212,4	4.635	4.202	915	333,6	7.279	6.598
El Salvador	21.275	3.785.943	3.487.938	394	54	9.609	8.853	220	96,7	17.209	15.854
Guatemala	115.419	6.207.412	5.631.909	820	140,7	7.510	6.868	400	288,5	15.519	14.080
Haití	29.665	4.681.004	4.110.628	382	77,6	12.254	10.761	187	158,6	25.032	21.982
Honduras	125.576	2.803.630	2.608.178	364	345	7.703	7.165	163	770,4	17.201	16.001
México	2.117.122	53.172.252	50.021.963	9.093	232,8	5.848	5.501	3.286	644,3	16.181	15.223
Nicaragua	131.484	2.237.272	2.084.669	299	439,7	7.483	6.972	173	760	12.932	12.050
Panamá	76.396	1.561.647	1.421.523	288	265,3	5.422	4.936	127	601,5	12.296	11.193
Paraguay	415.630	2.520.021	2.309.760	447	929,8	5.638	5.167	236	1.761,4	10.678	9.787
Perú	1.309.353	15.301.966	14.005.064	2.205	593,8	6.940	6.351	1.172	1.117,2	13.056	11.950
Puerto Rico	8.459	2.874.412	2.427.642	676	12,5	4.252	3.591	240	35,2	11.977	10.115
República Dominicana	48.407	4.643.509	4.339.108	477	101,5	9.735	9.097	190	254,8	24.440	22.837
Uruguay	187.322	3.015.125	2.654.784	604	310,1	4.992	4.395	216	867,2	13.959	12.291
Venezuela	903.226	12.454.949	11.415.901	2.056	439,3	6.058	5.552	903	1.000,2	13.793	12.642
Totales	21.341.136	312.264.618	275.851.116	46.829	455,7	6.668	5.891	20.828	1.024,6	14.993	13.244
Bélgica	30.559	9.770.774	8.783.244	13.881	2,2	704	633	3.939	7,8	2.480	2.230
España	494.185	34.377.541	34.028.671	32.257	15,3	1.066	1.055	19.778	25	1.738	1.720
Irlanda	98.650	4.632.696	3.515.173	5.909	15	784	595	1.305	75,6	3.499	2.694

Fuente: *Mensaje Iberoamericano*, n.º 134, 1976.
1975: Superficie media y promedio de habitantes y de créditos por sacerrdote y por parroquia.

zado el ocaso del influjo clerical en Centroamérica: «Nada de gobernantes clericales, nada de intervención del clero en asuntos políticos, nada de influencia religiosa en la vida social». En los países centroamericanos, reducido el clero a los límites mínimos de número y de actividad, fue la prensa irreligiosa quien se siguió encargando de su irrisión y de su descrédito.

A mitad del decenio de 1940, uno de los métodos empleados por el comunismo guatemalteco, representado por el PAR (Partido Agrario Revolucionario) fue el de sembrar descrédito contra los párrocos rurales. Ante el campesino sencillo se llegó a afirmar que aun la langosta y las calamidades públicas se debían a la despreocupación de los sacerdotes.

En Colombia, donde el catolicismo tuvo una vigorosa recuperación al terminar los decenios de persecución en el decenio de 1880, la prensa liberal fomentó el anticlericalismo a través de periódicos, unos caducos, otros de centenaria duración.

Un pensador conservador, nada propenso al sectarismo, describe el clima que se vivía en Colombia en los últimos decenios del siglo pasado así: «Los periódicos liberales no traían sino artículos de ardiente polémica religiosa, o más bien de irritante provocación a los católicos y escarneciendo sus creencias, sus prácticas y sus sentimientos religiosos». En esas publicaciones, el tema del clero se había vuelto obsesivo.

Por ejemplo, *El Espectador* de Medellín, más tarde de Bogotá, y *El Tiempo*, que por los decenios de 1910 a 1930 fueron condenados por la autoridad eclesiástica. Hoy no sólo se han moderado notablemente, sino que ofrecen sus páginas a sacerdotes y otros escritores católicos. La llegada al gobierno del Partido Liberal en 1930, y la violencia política enardecida en los años cincuenta, exasperó, a veces de modo violento, el clima anticlerical, hasta llegar a la muerte de unos diez sacerdotes en diferentes lugares. Pero se ha de reconocer que mucha parte del clero fue resueltamente antiliberal y pro-conservadora, condenando sin prudencia, sin caridad y sin matices a una mitad de la población que, no obstante su pertenencia al Partido Liberal, se confesaba y sentía sinceramente católica. Desafortunadamente las preocupaciones del clero no estaban marcadas por los problemas sociales y cuando en 1929 se presentaron grandes agitaciones populares y la matanza de un gran número de trabajadores del banano, el clero no pareció sentirse inter-

pelado por el bárbaro acontecimiento. Por entonces, curiosamente, nadie reprochó a los sacerdotes su silencio.

En el Ecuador, sin duda como reacción al período que los liberales se complacían en llamar «la teocracia» (1860 a 1895) ha actuado un anticlericalismo extremadamente violento. En los principios del régimen liberal (1895) se llegó al asalto de las iglesias, casas episcopales, conventos, destierros y aun asesinatos de sacerdotes. La atmósfera anticlerical duró, en su edición liberal decimonómica, hasta mitad del siglo actual.

Fuera de las causas históricas del anticlericalismo, como son la masonería, el liberalismo, la indiferencia religiosa de una parte de la sociedad chilena en el siglo XIX (como en el resto de América española), también en Chile la hostilidad al clero ha de buscarse en su convivencia con el Partido Conservador, que lo llevó a tomar parte activa en la resolución de 1891. «El eclesiástico chileno, por lo menos en el siglo pasado —escribe el sacerdote historiador Fidel Araneda— nunca prescindió de la política; en los seminarios de Santiago y Concepción se les preparaba para ser instrumento de los conservadores».

Esta propensión clerical hacia un partido político se prolongó hasta la década de 1920, no obstante la intervención de los nuncios, y se exasperó, incluso con una división en el episcopado, al presentarse la candidatura presidencial de Arturo Alessandri, de la Alianza Liberal.

Tanto por un proceso de paulatina descristianización como por sus posturas políticas, el clero se enajenó a una parte del pueblo. El historiador Fidel Aranilda, antes citado, llegó a hablar de desprecio y odio del pueblo hacia los sacerdotes al empezar la década de 1930. Pero no será siempre así, como indicaremos adelante.

Los veinte años que van de 1880 a 1900 se caracterizan en Argentina por un enardecimiento anticlerical, fomentado por grandes grupos de inmigrantes que llegaban de la Italia carbonaria. No ahorraron sus desmanes callejeros contra el insigne arzobispo Federico Aneiros, y se propagaron a otras ciudades, como Córdoba. Se creó así una tradición, continuada en los decenios siguientes, que emergió en los años veinte y fue caldeada eruditamente en el congreso cuando se analizaba el problema del nombramiento del arzobispo de Buenos Aires. Una oleada anticlerical se agitó cuando Perón se enfrentó a la Iglesia en 1954 y 1955 y se produjeron inauditos desmanes con el incendio de iglesias y prisión de varios centenares de sacerdotes en Buenos Aires. Como se

hizo en México y como se hará después en Cuba, los sacerdotes fueron exhibidos como enemigos del pueblo y perpetuos conspiradores contra los gobiernos.

2. Basten tales ejemplos para verificar que nuestras repúblicas de tradición cristiana se han visto aquejadas del anticlericalismo latino. Aparte el espíritu anticatólico, a veces anticristiano, de los gobernantes y legisladores, y de la masonería, mucho más influyente de lo que pudieron pensarse, éstas nos parecen que han sido las causas del anticlericalismo hispanoamericano: la poca flexibilidad o la intransigencia del sacerdote en situaciones que hubieran podido manejarse más atinadamente; la escasa cultura de alguna parte del clero, que lo hacía poco apreciable y lo llevaba a optar por soluciones y respuestas simplistas; las deficiencias morales de algunos sacerdotes, explotadas por sus adversarios, y sobre todo la ya mencionada militancia política, imperdonable a las fuerzas laicistas.

La participación del clero en la política era, como se ha dicho antes, explicable, dentro de la concreta historia religiosa hispanoamericana. Los partidos conservadores aparecían como aliados y defensores de los intereses católicos, y, en cambio, de los partidos liberales no se habían recibido sino respuestas amargas y hostilidad sistemática. Esto, sin embargo, no autorizaba a adoptar actitudes banderizas que le acarrearon a la Iglesia odiosidades y falta de credibilidad. Es notable la toma de posición, plenamente ortodoxa, asumida por el concilio provincial de Cartagena (Colombia) en 1902 cuando exhorta al clero «a tratar con prudencia y caridad» a los liberales y a que «en la predicación expongan clara y llenamente la doctrina de la Iglesia sobre la naturaleza y los límites de la libertad, en lugar de lanzarse violentamente contra los errores del liberalismo». Por su parte, el sínodo de Ancud (Chile), en 1907, pide a los sacerdotes que entiendan lo que postula la Iglesia: no den a entender que ella es enemiga de toda libertad. Reconoce que hay personas «honradas y de nobles sentimientos» que abrigan prejuicios contra la Iglesia, que hay muchos que se llaman liberales y acuden con humildad a la confesión, a quienes nunca se debe rechazar. También el arzobispo de Quito, Federico González Suárez, exhortó con vehemencia al clero de su arquidiócesis a abstenerse de la estéril y nociva militancia política. Precisamente en estos tres países era endémica semejante postura.

3. Frente al cuadro anterior, se nos ofrece también el aspecto positivo: en general la masa popular ha conservado afecto y respeto por el sacerdote. El anticlericalismo popular resultaba epidérmico cuando, como ha sido muy frecuente en nuestras repúblicas, la sociedad y las poblaciones contaban con sacerdotes virtuosos e ilustrados. Grande fue la solidaridad demostrada por la población rural y por la gente culta con los obispos y sacerdotes perseguidos en México. La vejación sacrílega no fue protagonizada sino por una minoría de soldados y revolucionarios.

En pocas partes de la geografía eclesiástica los gobiernos han sido tan intolerantes con el clero como en las naciones centroamericanas, desde fines del siglo pasado hasta los primeros decenios del siglo xx, aunque en Guatemala la hostilidad se prolongó hasta 1954. Pero los católicos centroamericanos, a su vez, han ofrecido testimonios de solidaridad y adhesión a sus perseguidos obispos y sacerdotes.

En 1897 regresó de su largo destierro el arzobispo de Guatemala, monseñor Ricardo Casanova. «Jamás se había visto tanto estusiasmo popular», escribe un contemporáneo. También con estusiasmo fue recibido en la misma ciudad, en 1921, otro arzobispo, el jesuita Luis Javier Muñoz, que había marchado al destierro en su juventud, cincuenta años antes. Por cierto, que al ser entonces expulsados los jesuitas de Guatemala, hubo motines populares de protesta. Las visitas pastorales realizadas por el arzobispo Casanova, entre 1897 y 1913, en medio de enormes dificultades, pues tenía que reconocer su vastísima diócesis, significaron una manifestación de afecto y devoción popular. Cuando en 1910 visitó la capital el delegado apostólico, don Giovanni Cagliero, quedó sorprendido de la acogida inesperada que le tributó la población y se llevaban ya 40 años de implacable persecución. «La residencia arzobispal se convirtió en centro de peregrinaciones tumultuosas».

Veinte años más tarde, el arzobispo Luis Durón reanudó las visitas pastorales entre 1931 y 1944. Su experiencia, en medio de tanta desolación dejada por sesenta años de intolerancia, era que la palabra del obispo y del sacerdote conservaban aún indescutible influjo.

En El Salvador la expulsión de los jesuitas en 1871 hubo de hacerse de noche para que pasara inadvertida, y en Costa Rica diez años más tarde llevó al gobierno a decretar dos meses de estado de sitio para prevenir revueltas populares. En Nicaragua las leyes anticlericales llegaron a prohibir el uso de la sotana. Pero, a la vuelta de los años, en

las visitas que realizó varias veces el arzobispo Cagliero a esas naciones, pudo comprobar qué profundo se conservaba en la gente el respeto y veneración por los obispos y los sacerdotes. Sin embargo América Central es la región hispanoamericana en donde se deja sentir más la escasez de sacerdotes.

En pocos países como en Colombia el clero ha tenido tanto influjo, o poder, circunstancia ésta que irrita estérilmente a la actual historiografía de izquierda. Paradójicamente, no obstante el alistamiento del clero con el Partido Conservador, situación hace bastante tiempo superada, la mayor parte de los clerófobos, «al primer dolor de cabeza llamaban al confesor». El hecho ocurría también en México y en Argentina.

La misma literatura colombiana, rica y valiosa, abre siempre un espacio honroso a la figura y a la obra «del señor cura». La sociedad colombiana ha mostrado una innata veneración por el sacerdote, y a esto se debe el éxito que han tenido sus iniciativas, las misiones populares, las grandes manifestaciones de culto y el alto índice de participación sacramental, por lo menos hasta los años setenta. Por otra parte, el sacerdote ha sido factor de progreso y promoción social, como lo ha demostrado científicamente el sociólogo Gustavo Jiménez en su investigación titulada *Sacerdote y Cambio Social* (Bogotá, 1967).

Una impresión parecida se tiene del Ecuador. La hostilidad manifestada en cincuenta años de regímenes laicistas (1895-1945) fue compensada por una simpatía popular a obispos y sacerdotes. Muchas poblaciones recibieron con demostraciones de sentimiento y de solidaridad al obispo Schumacher y a sus sacerdotes que huían de Puerto Viejo en 1895 acosados por las tropas de Eloy Alfaro, y otros ciudadanos ampararon al clero perseguido en Quito y en Ibarra. La intolerancia se manifestó con la clausura de noviciados y conventos, con una repetida legislación que prohibía la entrada del clero extranjero (1896 y 1927), con la privación aun del derecho de sufragio y con la conscripción militar de religiosos y de seminaristas. Tales medidas significaban, en el fondo, el temor de los gobiernos frente al influjo popular del clero ecuatoriano y a su supervivencia, la cual no disminuía numéricamente. En Ecuador la gente ha respondido tumultuosamente a las convocatorias hechas por los obispos y el clero a manifestaciones populares de fe, frecuentes en estos años, y todavía con mucho mayor mérito, por cuanto las leyes vetaban severamente las procesiones y actos públicos de culto.

Parece exagerada la afirmación del historiador chileno F. Araneda de un repudio generalizado contra el clero en el Chile de 1930. Pudo darse en las capitales y de parte de sectores populares radicales. La presencia en la nación de obispos tan pastorales como don Manuel Larraín, en Talca, desde 1938, o del cardenal José María Caro, en La Serena (1925) y en Santiago (1939), contribuyeron a rescatar la imagen del sacerdote. El Concilio provincial de Santiago de 1945 no se muestra pesimista, antes confiado en que el compromiso de los sacerdotes con el pueblo deprimido de la nación podía recuperar los sectores descristianizados. Tendremos que registrar más tarde la simpatía y gratitud generalizada del pueblo con el episcopado y el clero chileno durante la dictadura de Pinochet.

Al clima anticlerical fomentado en Argentina en los últimos años del siglo XIX respondió asimismo una reacción católica fomentada por asociaciones de excelentes laicos y también por grupos de inmigrantes italianos que traían sus tradiciones peninsulares, pues no todos eran ni anarquistas ni garibaldinos.

Al congreso eucarístico internacional de Buenos Aires (1934), con sus emotivas jornadas sacerdotales, una de ellas predicada por el cardenal legado, Eugenio Pacelli, se atribuye el incremento significativo de vocaciones, y cuando Perón desató su campaña crudamente anticlerical entre noviembre de 1954 y septiembre de 1955, numerosos laicos católicos salieron en defensa de sus sacerdotes y obispos, como el grupo de 400 jóvenes que se aprestaron a defender la residencia arzobispal en los asaltos de junio de 1955.

4. Son éstas referencias dispersas que traducen, sin embargo, una disposición de la población católica hispanoamericana no del todo vulnerable a la propaganda anticlerical. Que este dato sea cierto puede inferirse de otro hecho generalizado que aparecerá entre los años sesenta y noventa: el pueblo latinoamericano (pues el fenómeno pertenece voluminosamente también al Brasil y a Haití) ha buscado y exigido a menudo la presencia, o el acompañamiento, de cualquier manera la solidaridad de sus sacerdotes en las luchas sociales. Tal ocurrió en Colombia durante la efímera dictadura blanda del general Rojas Pinilla (1953-1957); en los años que siguieron a la caída de Leónidas Trujillo, en Santo Domingo (1961 y siguientes); en la insurrección contra el régimen de los Somoza en Nicaragua, incubada desde 1972, y en Bolivia durante las endémicas dictaduras de los años sesenta en adelante, in-

cluso solidarizándose no pocos sacerdotes en huelgas de hambre, y en Chile en donde en forma lúcida y valiente el episcopado y el clero se convirtieron en la más respetable voz crítica del gobierno de Allende (1970-1973) y sobre todo de la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990).

Apareció entonces otra suerte de anticlericalismo, fomentado por las dictaduras de derecha y por los regímenes de «seguridad nacional», que no ha titubeado en emplear aun el asesinato de sacerdotes y religiosos. Larga es la lista de sus víctimas en Guatemala, El Salvador, Panamá, Colombia, Bolivia, Chile y Argentina.

El régimen marxista de Nicaragua contemporánea (1979-1990) pretendió aprovecharse del prestigio que entre el pueblo mantenía el clero, y para ello admitió y colocó en puestos destacados del gobierno o apoyó en otros centros de cultura a un grupo de clérigos que le comunicaban una aureola constantiniana. En cambio, como versión moderna del anticlericalismo, persiguió, aun de los modos más innobles (el caso del presbítero Carballo), y desterró a sacerdotes (incluido un obispo) que rehusaban plegarse a la marxificación de Nicaragua.

La Iglesia universal y el problema sacerdotal de América Latina

1. Los sumos Pontífices Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI secundaron siempre la ayuda de la Iglesia universal a las Iglesias de América Latina. Estos dos ejemplos son ilustrativos: el obispo de Vitoria, en España, Carmelo Ballester, empezó en 1946 a dar pasos para que se le asignase un territorio de la India al numeroso clero de su diócesis. Pío XII le pidió volver la mirada a América Latina, y dos años más tarde el clero de Vitoria se encargaba de un vicariato apostólico en el Ecuador. En 1950 pasaron por Roma dos provinciales jesuitas españoles, camino de la India. Recibidos por el Papa en audiencia, Pío XII no demoró en rogarles una contribución generosa de religiosos para América Latina, ya que entonces la orden de San Ignacio sí abundaba de vocaciones en España.

Abrió la marcha España, por los especiales vínculos que la unen con las naciones a las que 450 años antes había traido la fe. En 1948 se fundó la *Obra de cooperación sacerdotal Hispanoamericana* (OCSHA), se estableció, pues, el *Colegio Sacerdotal Vasco de Quiroga* y el de *San Pío X* (en Roma), para preparar a los sacerdotes que irían a Hispanoamérica.

Otras iniciativas fueron el *Instituto de adaptación pastoral latinoamericano* y la *Obra de cooperación apostólica seglar hispanoamericana* (OCASHA).

En 1953 la Iglesia belga fundó en Lovaina el *Colegio pro América Latina* (COPAL), y en 1962 la Iglesia italiana el *Seminario de Nuestra Señora de Guadalupe*, en Verona.

En 1961 el episcopado alemán instituyó, a petición de la Santa Sede, la colecta especial *Adveniat*, que se convirtió en admirable institución de ayuda económica para las obras de la Iglesia latinoamericana.

Poco antes de la conferencia episcopal de Puebla (1978 y 1979), manos extrañas organizaron una campaña denigratoria contra *Adveniat*, vinculando para ello firmas, aun de cierto famoso teólogo alemán. La opinión católica alemana reaccionó mostrándose aún más generosa con la benemérita institución.

También las Iglesias de los Estados Unidos y del Canadá, secundando la petición del Papa, crearon sus propios organismos de ayuda a la Iglesia en América Latina. Nacieron así el *Latin America Bureau* en 1959, y en 1958 la *Pius Society of St.-James Apostle*, esta última como creación del cardenal de Boston, Richard Cushing, más los *Papal Volunteers*. Los obispos del Canadá abrieron el *Office Catholique Canadien pour l'Amerique Latine*.

Hay un testimonio en los números, de acuerdo con el cuadro siguiente:

ESPAÑA	Sacerdotes diocesanos enviados a América Latina:	
	1948-1966	1.061
	1966-1976	339
	1976-1982	85
BÉLGICA	En 1975 trabajaban en América Latina 107 sacerdotes belgas.	
ESTADOS UNIDOS	De 1962 a 1966 partieron a Latinoamérica 1.182 sacerdotes diocesanos y religiosos.	
CANADÁ	En 1962 trabajaban en nuestro subcontinente 67 diocesanos y 350 religiosos.	
ITALIA	Entre 1960 y 1982 pasaron a Latinoamérica 884 sacerdotes diocesanos y 292 religiosos.	
HOLANDA	En 1982 colaboraban en América Latina 50 sacerdotes diocesanos y 859 religiosos.	
FRANCIA	En 1977 había 130 sacerdotes trabajando en nuestro subcontinente.	

Es notable la reciente contribución de Polonia, con 200 sacerdotes trabajando ya en 1975, no obstante las dificultades que entonces creaba el gobierno marxista.

Para no sobrecargar de datos escuetos estas páginas, tomemos el extenso cuadro del año 1965, al concluir el concilio, cuando se vivían momentos de euforia:

1965			
SACERDOTES SECULARES		SACERDOTES RELIGIOSOS	
Nacionales	Extranjeros	Nacionales	Extranjeros
16.366	3.187	10.774	12.246

Sacerdotes nacionales	27.140
Sacerdotes extranjeros	15.433
Total	42.573

En ese momento los sacerdotes españoles eran 8.000, seguidos de 2.000 italianos, 1.850 estadounidenses, 1.500 alemanes y 1.400 holandeses, 600 franceses de ambos cleros y 1.500 de otros países.

2. La Iglesia no puede menos de sentirse agradecida por estos gestos de solidaridad católica, pero el experimento ha sido sometido a críticas, algunas justificadas.

En los años setenta se podrían ya tener elementos de juicio. Hubo un primer momento de euforia, vino después un período de enjuiciamiento y finalmente otro de profundización teológica. El momento de euforia queda reseñado en las estadísticas anteriores.

Se ha enjuiciado la temporalidad de permanencia: los españoles se comprometían por cinco o diez años, los belgas y norteamericanos, por cinco, los italianos, por cuatro o seis. Para garantizar la continuidad de trabajo, se llegó al criterio de trabajar en equipo.

Otra crítica provenía de quienes temían una postura lenta de las Iglesias autóctonas en la promoción de las propias vocaciones. Con gran intuición, la fundación alemana *Adveniat* dirigió sus objetivos, en gran parte, a la ayuda de los seminarios latinoamericanos.

Ha surgido igualmente la inquietud acerca de la crisis de identidad que podrían sufrir no pocos sacerdotes extranjeros al entrar en un campo de apostolado erizado de novedades, como lo es, en muchos lugares, América Latina. Había que atender muy seriamente al equilibrio psíquico de tales sacerdotes.

Un obispo peruano prevenía acerca de la mentalidad de «conquistadores» que podría anidar en más de uno de los generosos sacerdotes. «Se convenzan —decía— de que no vienen a tierra de infieles, sino a tierras fundamentalmente cristianas, pero necesitadas de cultivo intenso». Estos apóstoles debían conjugar el estusiasmo y la imaginación con el respeto a la fe y a las costumbres de los latinoamericanos.

Ciertos hechos negativos han contribuido a sembrar desconfianza en el experimento: algunos de estos sacerdotes, de mucho influjo, se han convertido en líderes sociales, en promotores revolucionarios, y no ha sido extraño el caso, en guerrilleros. Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Colombia, Venezuela, Argentina y Bolivia tienen amargas experiencias.

Otros no han escapado a la tentación de formular la fe bajo esquemas ideológicos. Jesuitas, claretianos, franciscanos, Mary Knoll, marianistas, con sus complejos de superioridad y de secularización, más han contribuido a complicar que a resolver los problemas religiosos de nuestras repúblicas. Con la intención —según pretenden— de «concientizar» y liberar a los pobres. Algunos se han secularizado: de 884 italianos venidos a América Latina entre 1960 y 1982, 56 habían dejado el ministerio, así como un elevado número de sacerdotes belgas y otro no menos bajo de españoles. El juicio más severo vino del sacerdote norteamericano Iván Illich (*The seamy side of charity*), que ve en el experimento una actitud colonialista que vendría a bloquear las iniciativas autóctonas y las potencialidades apostólicas de los laicos.

Pero emergen los aspectos positivos. Primeramente se sigue de esa experiencia un enriquecimiento espiritual de las Iglesias que dan y de las que reciben. Además, se dice, que fomenta el espíritu misionero y abierto de las congregaciones religiosas. La conferencia episcopal de Puebla en 1979 se mostró agradecida y positiva con el experimento; en septiembre de 1991, por iniciativa del Papa, se ha empezado a pensar en una redistribución equitativa del clero católico. Esta idea arriesgada y fecunda ya expuesta admirablemente por Pío XII en su encíclica Fidei Donum (1957) manifiesta que no son las experiencias las que pueden ir al fracaso, sino algunos espíritus ineptos que se arriesgan a ellas.

Los religiosos

La Iglesia hispanoamericana debe sus orígenes y su implantación y consolidación, de un modo excepcional, a la obra de los religiosos. El concilio plenario de 1899 lo reconoció agradecido, y lo hizo cuando se cerraba el siglo XIX que tan cruel se había mostrado con los religiosos. Al empezar el siglo XX, México, los países centroamericanos y el Ecuador tenían cerradas sus puertas a las congregaciones religiosas, tachadas como «instituciones cancerosas», de acuerdo con un político de Costa Rica. A otras repúblicas habían llegado ya desde los últimos decenios del siglo anterior, recibidos con estusiasmo y alivio por la sociedad hispanoamericana, especialmente las religiosas, que venían a responder a auténticas necesidades del pueblo: la modernidad de los «padres franceses», la predicación plástica y ferviente de los redentoristas y claretianos, los nuevos y eficaces sistemas del apostolado salesiano, el entusiasmo misionero de los montfortianos, los métodos educativos de los hermanos lasallistas y maristas.

La entrada y asentamiento no era en todas partes igualmente fácil. Se puede ver en el enteco número de sacerdotes religiosos, a principios del siglo, en las repúblicas centroamericanas o en Cuba. En Guatemala eran 10 frente a 119 diocesanos, en Panamá ocho frente a 60. Se agitó además en Nicaragua, en Venezuela, en Ecuador, por los años 30 en Colombia, bajo régimen liberal, y en el Perú, por el mismo período, el asunto del «clero extranjero», que era clero de congregaciones religiosas, cuya entrada se impedía o cuya expulsión se buscaba, con el insigne embuste de proteger al clero nacional. A fines del siglo, el positivista peruano Manuel González Prada registraba disgustado la presencia de los religiosos: «¿Qué parece Lima? un mar muerto en que Iglesia y monasterios asoman como islotes sin agua ni vegetación. Donde se proyecta una calle, surge ya un plantel de jesuitas; donde se traza una avenida, bloquea ya un edificio de salesianos. Así la población que tal vez encierra más de cien edificios destinados al culto y a la enseñanza religiosa no posee ni una sola escuela municipal digna de un pueblo civilizado».

La extinción de la vida religiosa en Venezuela en la segunda mitad del siglo XIX era casi total, hasta el punto que en una relación episcopal a la Santa Sede se afirma que los religiosos eran prácticamente desconocidos, y en otra de 1899 se habla por primera vez de ellos después de cincuenta años.

Con el temor de ser injustos, por generalizar, cabe, sin embargo, una consideración. La oposición a los religiosos, en los primeros decenios, fue provocada de algún modo por la actitud antiliberal de los religiosos, en gran parte españoles, que se manifestó franquista, en la década de 1930. De los años sesenta en adelante, la postura de no pocos será, dígase francamente, filomarxista y antijerárquica, sobre todo en América Central y Venezuela, que contaban con grupos notables de religiosos españoles y norteamericanos.

Viniendo al terreno de números y estadísticas, tomaremos el año 1970 como término de referencia, ya que entonces parece clausurarse el momento de euforia vocacional y de ayuda de religiosos extranjeros a las Iglesias latinoamericanas. Incluiremos al Brasil y a Haití, y recordamos que en este capítulo estamos tratando el tema globalmente, de 1890 a 1990.

Trabajaban, pues, en América Latina, en 1970, 122 instituciones de religiosos y 503 de religiosas, con 39.813 religiosos y 130.187 religiosas.

Es interesante comprobar que la mayor parte de estas familias religiosas habían sido fundadas en el siglo XIX, 48 de hombres y 261 de mujeres. Una buena proporción de las mismas se instaló en nuestro subcontinente entre los años 1900 y 1945. El cuadro siguiente manifiesta el estado de las comunidades religiosas en 1970.

Total de religiosos y religiosas en América Latina

PAÍSES	RELIGIOSOS	RELIGIOSAS
Argentina	4.510	14.076
Bolivia	835	1.800
Brasil	11.524	41.998
Colombia	4.412	20.780
Costa Rica	220	968
Cuba	0	0
Chile	2.343	4.924
Ecuador	1.564	4.145
El Salvador	369	818
Guatemala	650	850
Haití	420	1.000
Honduras	116	282
México	1.909	23.630

PAÍSES	RELIGIOSOS	RELIGIOSAS
Nicaragua	265	687
Panamá	249	410
Paraguay	429	751
Puerto Rico	599	1.500
Perú	2.514	4.581
Rep. Dominicana	486	1.285
Uruguay	693	1.592
Venezuela	1.706	4.100
TOTAL	39.813	130.187

Se advierte, comparando estos números con los del año 1987, una notable disminución, ya que ahora, 1987, los religiosos son 27.610, es decir, 12.203 menos, y las religiosas 125.610, a saber, 4.405 menos, con el agravante de que en el minuendo hemos incluido a las Antillas no españolas.

En 1970, un poco más de la mitad (54,6%) de los religiosos y las tres cuartas partes (74,5%) de las religiosas, eran originarias de América Latina. Los países con mayor proporción, en algunos muy alta, de religiosos nacionales, eran México, Colombia, Ecuador, Argentina. América Central, Venezuela y las Antillas españolas, tenían, en cambio un elevado porcentaje de religiosos extranjeros, procedentes sobre todo de España, Italia y Estados Unidos.

Este ejército de agentes apostólicos mantenía, ese año de 1970, 5.531 casas de religiosos y 9.278 de religiosas. Es de interés anotar que sólo un 5% estaban ubicados en las zonas urbanas de clase alta, cerca de una mitad en las de clase media y el resto en los suburbios, la zona rural y la zona indígena.

Ha sido multiforme la actividad de las comunidades religiosas, como puede inferirse del siguiente cuadro, que no es completo.

CLASE DE ACTIVIDAD	RELIGIOSOS	RELIGIOSAS
Colegios	428 = 29,81 %	836 = 36,14 %
Sociales	233 = 16,23 %	625 = 27,02 %
Parroquiales	518 = 36,07 %	419 = 18,12 %
Hospitales	97 = 6,75 %	375 = 16,21 %
Difusión (prensa, etc.)	160 = 11,14 %	58 = 2,51 %
TOTALES	1.436	2.313

Asimismo, de una estadística bastante incompleta, pero indicativa de la situación, se puede ver que los religiosos sacerdotes se ubican primero en las parroquias, después en la educación, luego en las obras sociales y finalmente en las obras de investigación, difusión y beneficencia. Los religiosos laicales están altamente concentrados en la educación, y muy atrás en parroquias, beneficencia, difusión. Las religiosas, a su vez, privilegian mucho la educación, luego las obras sociales y la beneficencia o asistencia social.

Conviene tener en cuenta que, al menos 10 comunidades masculinas, tienen su origen en la propia América Latina, y 57 femeninas de derecho pontificio. Trabajaban además en diversos países 75 congregaciones femeninas de derecho diocesano con origen en algún país latinoamericano.

La vida religiosa constituye un carisma muy propio de la Iglesia católica, y admirado y envidiado por otras confesiones cristianas. Parecería impensable que se convirtiera en estorbo habitual de su obra apostólica. En la Conferencia General del Episcopado, reunida en Río de Janeiro (1955), en las observaciones enviadas por los obispos latinoamericanos al concilio, y en algunas intervenciones durante su celebración, se presentó esta queja: los religiosos propenden a formar capilla aparte, no son siempre generosos en colaborar con las diócesis y se escudan demasiado en la exención.

Sobre la *Confederación Latinoamericana de Religiosos* (CLAR) hablaremos en otro lugar.

Capítulo IV

LA IGLESIA Y EL ESTADO

Prolongación del laicismo decimonónico

1. Un pastoralista europeo, el sacerdote dominico F. H. Lepargneur, asentaba en 1958, a propósito del «laicado adulto, primer problema de la Iglesia en América Latina», la siguiente afirmación: «¿Qué ha pasado en estos países [latinoamericanos] donde la Iglesia ha sido casi siempre poderosa en el Estado e influyente sobre los organismos gubernamentales?»

Inexplicable semejante juicio, porque, por lo menos hasta la mitad del siglo, en la mayor parte de nuestros países no se había dado ni tal poder ni tal influjo. Y esto es admisible, a priori, en razón del laicismo programático de sus gobiernos.

Este primer medio siglo hereda forzosamente la mentalidad y las posturas, muchas de ellas bien endurecidas, del siglo anterior, que eran de separación de la Iglesia y del Estado en la mayoría de nuestras repúblicas, o de patronato, nunca reconocido sino tolerado por la Santa Sede, como ocurría en Venezuela, Bolivia y Argentina.

La separación o el sistema de unión entre ambas entidades fue diversamente entendido y practicado en las repúblicas hispanoamericanas. Dejando aparte el régimen de patronato (no concedido) que venía a ser una sujeción de la Iglesia al Estado, observamos que en la segunda mitad del siglo XIX las cinco repúblicas centroamericanas y el Ecuador parecen hacer declaración de Estado confesional. La fórmula, de acuerdo con los concordatos respectivos es que «la religión católica, apostólica, romana es la del Estado». La fórmula ecuatoriana dice más: la religión católica «es y seguirá siendo la única del Ecuador». Sabemos que todos

estos concordatos fueron ignorados sucesivamente por los gobiernos liberales. Otras veces las constituciones de los Estados se expresan matizando así: «la religión católica es la de la nación». Tal es la fórmula de la Constitución y del concordato de Colombia en 1886 y 1887. Más tarde, en 1942, adoptará este giro la Constitución costarricense. El Estado se limita entonces a reconocer el hecho social. Ya hemos dicho que en la Constitución colombiana expresamente se decía que el catolicismo no era religión oficial. Estado no confesional no es necesariamente Estado ateo. ¿Por qué, entonces, se presentó tan fuerte oposición al régimen separatista? Se da en algunos casos la separación con reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia y de algunos de sus derechos: así en Costa Rica, Uruguay, Chile, pero no se dejan a salvo algunos principios esencialmente católicos, como los que se refieren al matrimonio: matrimonio sacramental e indisolubilidad conyugal. Ha sido frecuente en las repúblicas hispanoamericanas entender la separación desconociendo todos sus derechos, sin tener en cuenta el ordenamiento canónico de la Iglesia, y asumiendo el Estado las diversas actividades hasta entonces ejercitadas exclusivamente por ella, por ejemplo en el campo de la caridad y beneficencia: secularización del mismo concepto cristiano de caridad y laicización descristianizadora de la educación pública. Se procede también al desconocimiento del fuero eclesiástico y de la inmunidad de los bienes de la Iglesia, así como a la secularización de los cementerios. Son claros los casos de México, Guatemala, Ecuador y Colombia antes de su concordato.

Para lograr la armonía, jurídicamente garantizada, están los concordatos.

2. El problema, que, a fines de este nuestro siglo xx parece más bien académico, en su contexto decimonónico al que pertenece buena parte del siglo presente, era de importancia y se tomaba con seriedad y preocupación por los católicos y por los Estados. La separación se buscaba como paso previo para desalojar a la Iglesia de su puesto social. Quedó reducida a condición de secta en México, Guatemala, Nicaragua, Cuba (sesenta años antes de Castro), Ecuador, Uruguay, si bien aquí con atenuantes. La prensa liberal latinoamericana no escatimaba elogios ni al gobierno de Italia ni al de Francia (por su ruptura con la Santa Sede en 1904), y más tarde al de Portugal, como que le parecía que habían instaurado situaciones ideales que se debían promover y conservar.

Existe la tentación, en la presentación de la historia eclesiástica, de dar demasiado énfasis al aspecto de las relaciones de la Iglesia y del Estado. Pero en nuestros países de tradición latina e hispánica, impregnados los gobiernos de un cesaropapismo criollo y preocupada la Iglesia de quedar a merced de legislaciones y gobernantes descreídos y arbitrarios, esta circunstancia de armonía o de separación se consideraba de primera importancia y consumía gran parte de la preocupación de ambas partes. La Iglesia no podía ceder, apoyada en el magisterio de los pontífices, como había recordado netamente el papa San Pío X en sus intervenciones con ocasión de la ruptura provocada por Francia, insistiendo, por lo demás, en que en ningún documento de su antecesor, León XIII, se hacían concesiones al régimen de separación.

3. Hasta la celebración del Concilio Vaticano II, la situación de relaciones entre la Iglesia y los Estados hispanoamericanos era, a grandes rasgos, la siguiente: Colombia desde 1887, y Santo Domingo en 1954, tenían estatuto concordatorio. Pero Colombia había llegado a él como solución a un prolongado y áspero conflicto. Ecuador en 1937 había tratado de regular una tensión, a veces insufrible, de casi cuarenta años, con un *modus vivendi*; Uruguay desconocía jurídicamente a la Iglesia; Guatemala, hasta 1955, se había mostrado oficialmente anticatólica, aunque en 1884 su gobierno proyectó un nuevo concordato, bloqueado por el Congreso, y aun en 1913, al revisarse la Constitución, afloró la idea de reconocer los derechos de la Iglesia católica. Otros países centroamericanos practicaban la separación sin demasiado énfasis. Venezuela, Argentina y Bolivia se acantonaban en un patronato anacrónico, como se ha insinuado antes; Chile vivía en separación, amigablemente estipulada en 1925, y Perú, con una concesión de Pío IX en 1874 había cedido no pocas veces a interpretaciones abusivas. El anacronismo de algunas posturas puede juzgarse del hecho que en Argentina, cuyo presidente por Constitución había de ser católico, no se reconocía por parte del gobierno, pese a haberse declarado en el primer Concilio Vaticano, como tampoco el derecho canónico.

4. Otra circunstancia a tener en cuenta era, también, el talante de los gobernantes, sobre todo en una región tan vasta y variada como América española, que hubo de sufrir por interminables decenios la endemia de los golpes de Estado. Por aseguradas que estuvieran las buenas relaciones de Iglesia y gobernantes, aunque no lo fueran jurídicamente, cualquier cosa podía esperarse de los gobiernos y dictaduras

advenedizas, o del humor del gobernante. Tal ocurrió en El Salvador, donde desde 1886 no se ha registrado persecución frontal, pero sí altibajos de frialdad o benevolencia. La Constitución laica de Costa Rica estuvo en vigor de 1884 a 1942, y dentro de ella, la marcha de la Iglesia se agilizaba o era entorpecida por la actitud de los gobiernos. Si en 1890 el presidente José Joaquín Rodríguez asistía al *Te Deum* para inaugurar su gobierno, su sucesor, Rafael Iglesias (1894-1902) hablaba del «derrumbe de las instituciones libres del país con el irremediable triunfo del clero». El siguiente mandatario promovía la entrada de los salesianos («a condición de no llegar en traje talar») y entre tanto el furibundo escritor anticlerical Jorge Corredor Latorre celebraba que de «las conquistas de los católicos fanáticos de Costa Rica no quedaba sino una tropilla de beatos sin apoyo en un medio que se extingue». Pero, mientras esto se escribía, el propio gobierno recibía cordialmente al delegado del Papa.

En Nicaragua el dictador Santos Zelaya (1893-1909) deponía tardíamente sus manías antirreligiosas, y aun auspiciaba la llegada de los salesianos y, en vísperas de su caída recibía honoríficamente al delegado del Papa.

El catolicismo de Nicaragua vivió un período de distensión, al empezar los años de gobiernos conservadores con el presidente Adolfo Díaz (1911-1916), que se prolongaron casi hasta 1930. Incluso Díaz promulgó una Constitución de corte católico, efímera en su vigencia por la intervención norteamericana ocurrida durante su mandato. Desde los años treinta la legislación es liberal, por lo que en noviembre de 1950 se sanciona la separación de la Iglesia y del Estado, se niega todo reconocimiento a las confesiones religiosas y se dispone que la ley no puede privilegiar ni limitar culto alguno.

Todavía en 1956 los países centroamericanos vivían un catolicismo dependiente en su existencia social de la voluntad de los gobiernos. En carta colectiva de todo el episcopado de la región los obispos escribían que seguían en vigor multitud de leyes «contrarias a la libertad y a los derechos de la Iglesia católica», dictadas durante 140 años. No descartan los obispos la posibilidad de que se hagan efectivas «en el momento en que se quiera».

Ejemplo de esta fluctuación estatal frente a la Iglesia lo constituyen los gobiernos de Honduras: unas veces severos, otras, cordiales con la Iglesia, por cerca de ochenta años. En 1958 sus obispos publicaron

una carta dirigida al pueblo católico, uno de los más lúcidos y valientes documentos episcopales contemporáneos. Quedaba en claro la obstinación de tantos regímenes latinoamericanos: legislar y gobernar violentando el derecho religioso de la mayor parte de los ciudadanos.

En Venezuela la Iglesia convivió con la dictadura del general Juan Vicente Gómez (1908-1935). El único reconocimiento que se hacía a la Iglesia era el del abusivo patronato que el dictador manejó inflexiblemente. La Iglesia venezolana que, al despuntar el siglo XX, «se hallaba en estado de coma», de acuerdo con la gráfica expresión de un obispo e historiador, y sin estatuto alguno que le garantizara libertad de acción, no tuvo fuerza para cumplir una acción crítica y perdió significación entre la juventud, como ya la tenía bien perdida entre muchos sectores influyentes. Se presentaron las paradojas de una dictadura que, por una parte encarcelaba a sacerdotes y por otra casi promovía, entre 1913 y 1929, la entrada de comunidades religiosas. Pero precisamente en este último año el gobierno prohibía la llegada de clero extranjero con el pretexto de favorecer el incremento del clero nacional, y así como coadyuvó para la creación de nuevas diócesis y territorios nacionales, no titubeó en expulsar al obispo de Valencia, monseñor Salvador Montes de Oca, que se había pronunciado valientemente acerca del matrimonio civil y con esto había casi señalado con nombre propio a una prominente figura.

Dentro de regímenes primitivos y a merced de la voluntad de los dictadores, no es fácil esperar de los responsables de la Iglesia grandes clarividencias y denodadas posturas proféticas. El mimetismo dictatorial despista y produce espejismos. Un corresponsal de la prestigiosa revista jesuítica española *Razón y Fe* enviaba en 1927 su crónica desde Caracas, con estas apreciaciones: «La nave del Estado boga apacible en el sereno mar de la paz pública, fundada y sostenida por la formidable mano del piloto que la Divina Providencia ha colocado frente a los destinos nacionales».

Con los casos aducidos anteriormente puede haber suficiente ilustración acerca del dato histórico que hemos insinuado: En situaciones de separación, es decir, de no reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, por lo menos hasta entrado el decenio de 1950, un doble peligro la amenaza: primero, y evidente, el de la inseguridad y el desaliento. Segundo, el de la pusilanimidad que más tarde se achacará exageradamente a los obispos y sólo a ellos. La convivencia con

ciertos gobiernos en América Central y en Venezuela, largamente prolongada, se interpreta, sin que falte del todo alguna razón, como un fenómeno de indiferencia y aun de insensiblidad pastoral.

5. Este laicismo de los gobiernos fue logrando sus resultados. La descristianización de la Universidad, de la beneficencia, de la cultura, de los medios de comunicación, de la familia, del mundo obrero, obedece, en gran parte, a las políticas intencionadas de gobernantes y legisladores.

Se ha hecho notar que la hostilidad prolongada del gobierno francés contra la Iglesia, iniciada a principios de este siglo, purificó al catolicismo e incluso lo revitalizó. ¿Se puede afirmar lo mismo de los países hispanoamericanos? Ciertas debilidades de nuestro catolicismo tienen su origen o su complicación en la acción laicista de los Estados. Cuando por treinta, cincuenta, sesenta años se ha legislado favorablemente al divorcio y sólo se ha reconocido como único matrimonio válido ante el Estado el matrimonio civil, ¿no es lógico que, sobre todo la población rural, se vaya desentendiendo de su matrimonio sacramental, no acuda a las autoridades y termine viviendo en simple unión consensual?

Vayamos al caso de Chile, bien diverso socialmente de tantas otras repúblicas hispanoamericanas. No obstante una Constitución confesional, promulgada en 1833, se estableció en 1884 el matrimonio civil. Historiadores chilenos, como el obispo don Carlos Silva Catopos o el jesuita Julio Jiménez Barguecio, atribuyen la desmoralización de la familia y un cierto ambiente laicista de la nación a esta clase de legislaciones. Sin entrar en comparaciones odiosas, hay estadísticas elocuentes. Colombia y Venezuela son países limítrofes: en 1955 Colombia tenía un 5,48 % de uniones maritales libres, en relación con las uniones regularizadas, y Venezuela un 19,24 %. Nicaragua contaba con el 21,38 % y Guatemala el 41. W. Promper advierte que hay una correlación entre falta de sacerdotes y el fenómeno apuntado. Otro tanto puede observarse con referencia a los nacimientos fuera de matrimonio: La República Dominicana, algunos países centroamericanos, Venezuela, Panamá, con legislación o contradicción laicista, tenían más de la mitad, a veces el 60 o el 70 % de hijos fuera de matrimonio. Por otra parte, el número de divorcios era muy alto en Cuba, Santo Domingo, Venezuela, Panamá, mientras en Colombia era muy reducido, y además, no reconocido legalmente sino bajo condiciones estrictas.

En cuanto a suficiencia de clero, permítasenos remitir, en forma general, a datos anteriormente citados: América Central y Venezuela, vecinas de Colombia, se sitúan entre las repúblicas más desamparadas, con mucho más de la mitad de su clero extranjero. Colombia, sin ser plenamente autárquica, contaba a mitad del siglo con un 80 % de clero autóctono y con un siempre creciente número de religiosos y sobre todo de religiosas.

Ahora bien: detrás de toda esta situación se halla sintomáticamente el estatuto social y religioso de muchas comunidades hispanoamericanas sometidas por decenios a una campaña oficial de descristianización, o, al contrario, inducidas a una profesión espontánea y privilegiada de catolicismo. En síntesis, el estado descristianizador ha provocado la atrofia de los agentes pastorales; de allí se ha seguido la ignorancia religiosa masificada y con ella la desmoralización social.

Con todo hemos de hacer una salvedad obligatoria: hasta entrada la década del cincuenta el laicismo oficial no había arrancado la adhesión fundamental del pueblo a sus creencias, a su fe, a su Iglesia. Es lo que en el capítulo segundo hemos llamado las paradojas del catolicismo hispano o latinoamericano.

6. El sistema de unión y armonía, que León XIII entendía como una *Ordinata Coaligatio*, ofreció muchas ventajas a la acción de la Iglesia. Basta observar el hecho de la paz religiosa lograda en Colombia por más de un siglo (desde 1886) y las oportunidades que obtuvo para desplegar un fructuoso trabajo. En el caso de Colombia se trataba, además, de un Concordato. En el vecino Ecuador, entre tanto, los católicos atravesaban cuatro decenios de abusos y vejaciones causadas por el gobierno. No se entiende por qué algunos laicos y clérigos contemporáneos se muestran tan irritados, como ya lo advertimos en algún lugar anterior, por este reconocimiento de los derechos de la Iglesia. Describen la situación de diversas maneras, entre las que sobresale el calificativo de «maridaje» con el Estado, alguna vez de «teocracia» anacrónica, expresión muy socorrida en toda la América española del siglo XIX. Pero ni en la Constitución colombiana, vigente hasta 1991, ni en el concordato se habla de Estado confesional.

Costa Rica empezó a vivir tiempos oficialmente bonancibles desde 1942, cuando se abolieron las leyes anticatólicas de 1884, y en 1949 se llegó a declarar el catolicismo como religión de la nación. Paso semejante se dio en Panamá en 1946, después de más de cuarenta años

de postura laicista. Pero en todos estos países no se hace concesión a lo que pide la Iglesia sobre el reconocimiento del matrimonio religioso y sigue en vigencia la legislación favorable al divorcio.

La situación católica del Ecuador se alivia en 1937 con la celebración de un *modus vivendi* entre el gobierno y la Santa Sede. Extrañamente, despuntando el régimen liberal, la Constitución de 1897 había declarado que la religión católica era la de la república. Pero, como al mismo tiempo se introducía la libertad de cultos, los obispos entendieron la trampa: en tales regímenes la libertad de cultos termina suprimiendo las libertades de la Iglesia. Efectivamente, en 1904 Pío X deploró con dolida energía, en una alocución consistorial, que los gobernantes del Ecuador quisieran simplemente aniquilar a la Iglesia. Desde 1906 se instauró el pleno laicismo, mas de forma inesperada la celebración del *modus vivendi* alivia la fatigada vida de la Iglesia ecuatoriana, con la garantía de algunas libertades, la expansión de estructuras eclesiásticas, y el fomento de las misiones católicas. En 1946 el Parlamento, ahora de mayoría católica, restablece muchos equilibrios, sobre todo en lo referente a la educación.

El Perú se regía por una suerte de patronato, concedido por Pío IX al presidente de la república en 1874, según indicamos en páginas anteriores, con interpretaciones poco ortodoxas de parte de la legislación.

En Bolivia, durante los primeros veinte años de este siglo la legislación fue típicamente liberal, con disposiciones a favor de la enseñanza laica, libertad de cultos, secularización de los cementerios y matriminio civil, y otras harto anácronicas acerca de los seminarios, como se había hecho sesenta años antes en Colombia, Ecuador o Venezuela. Para los años treinta y cuarenta, sin embargo, se hizo un reconocimiento del catolicismo, «garantizando el ejercicio público de cualquier otro culto» (1947). En lo que no se cedió fue en el mantenimiento del matrimonio civil obligatorio.

El Paraguay hizo alguna ostentación de laicismo, con el influjo filtrado del liberalimso y de la masonería argentinos. Se ha hecho notar que la vinculación de la Iglesia paraguaya (marcada con la excepcional figura del arzobispo Ramón Bogarín [1895-1949]) con el pueblo campesino desvirtuó la virulencia y los atisbos anticlericales de legisladores y liberales. El decenio de 1930, trágico para Bolivia y Paraguay, que además de su pobreza se enzarzan en la devastadora guerra del Chaco (1932-1935), registra el renacimiento del espíritu católico, de modo que

oficialmente se pudo afirmar en esos años que no se permitiría «ninguna clase de luchas o de discusiones sobre la religión o la Iglesia».

En más de una ocasión nos hemos referido al Uruguay con su laicismo oficial radicalizado. Empezó el siglo XX estando sometida la Iglesia al régimen de patronato y con un presidente visceralmente anticatólico, Juan Lindolfo Cuartas. En 1919 ocurrió la separación de Iglesia y Estado, y aunque se había difundido ya un denso ambiente irreligioso, se reconoció a la Iglesia el dominio de sus templos, la exención de impuestos a los mismos y la misma personalidad jurídica. No se mostró ella nostálgica de la situación que era obligada a dejar, pero sí afirmó lo que estaba resuelta a sostener: «ni un privilegio más, ni una libertad menos». Todos estos años han sido calificados como de «Iglesia marginada» y los que siguen a 1919, como de «Iglesia marginal». Sólo que para la década de 1930 se lima la aspereza laicista, hasta el punto de llegar al establecimiento de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado uruguayo en 1939.

El laicismo uruguayo no se comportó del modo primitivo usado en otros países. Pero su cometido descristianizador se mostró eficacísimo. En la mitad del siglo, el 90 % de la niñez y juventud se educaba gratuitamente en las secularizadas escuelas del Estado, y, de acuerdo con el intelectual y militante católico Dardo Regules, esa juventud «llegaba a los cuadros sociales, sin ninguna viva iluminación del evangelio y hasta sin sentido religioso de la vida».

El caso de Chile es único en la historia eclesiástico-política de América española. El sistema vigente desde 1833 era de patronato y de religión oficial y exclusiva. Las transformaciones sociales y culturales operadas en Chile llevan al cambio de la Constitución y con ella al planteamiento de un nuevo esquema de relaciones entre política y religión. Gran parte del clero chileno, como se indicó en páginas anteriores, había profesado una vinculación harto comprometedora con el Partido Conservador. La modernización del Estado, según la entendieron incluso algunos eclesiásticos y laicos católicos, llevaba a la renuncia de vinculaciones jurídicas de la Iglesia con el Estado, y esta separación ocurrió sin traumatismos, con amplia consulta entre el gobierno y la Santa Sede, y hasta con audiencia del presidente Alessandri, entonces en Roma, con el Papa y con el cardenal secretario de Estado. El 18 de septiembre de 1925 se cumple el paso, que, aunque tuvo cierta oposición por parte de algunos obispos, fue calificado por el Papa,

en alocución consistorial, más como opción por una convivencia que ruptura.

La República Argentina ofrece, en este campo, un cuadro singular. Entre 1853 y 1949 rige una Constitución de corte confesional, patronatista, que exige al presidente «pertenecer a la comunión católica, apostólica, romana». No obstante estas determinaciones piadosísimas, en el decenio de 1880 se laicizó la enseñanza y se estableció el matrimonio civil. La convicción regalista del Parlamento se manifestó sectaria, erudita y retórica, cuando entre 1923 y 1925 se presentó el problema de la designación del arzobispo de Buenos Aires.

Al salir el país de la dictadura peronista (1955), en muchos aspectos benéfica, y muy solícita, a su manera, del problema social, no pocos creyentes encontraron la realidad nacional «como una mentalidad liberal envuelta en una sentimentalidad católica», según la expresión de G. Franceschi, agudo observador de la marcha de su patria. En la nación coexistían dos corrientes de antiguo origen y de procedencia antagónica: la una, católica, hispánica y también italiana; la otra, laicista alimentada de positivismo, masonería y garibaldismo. Aún en 1960 se presentaron incidentes de agresiva intolerancia anticatólica, cuando se quiso retirar el crucifijo de la Universidad de La Plata, de acuerdo con una tradición harto laicista de las universidades argentinas. El presidente de la nación, Arturo Frondizzi, hubo de intervenir, calificando el hecho de «ignorancia histórica y social de la realidad argentina» y de «sectarismo exacerbado».

7. En nuestro siglo, Argentina vivió un experimento político, único en su historia, análogo, en un país blanco, al de la revolución mexicana, más espontáneo que el sandinismo nicaragüense, y muy persistente a pesar de reveses y persecuciones: es el peronismo o justicialismo.

Ocurrió un golpe militar en 1943, justificado por el cansancio general de la ineptitud y corrupción de anteriores gobiernos. Los católicos habían mantenido con ellos relaciones correctas más no de privilegio. El golpe fue, en general, bien recibido, sin que se siguiera intento de reacción alguna contraria. Para ese momento el catolicismo gozaba de un enorme prestigio, vigorizado en su imagen y en su acción por el famoso congreso eucarístico internacional de Buenos Aires, celebrado en 1934. Fue por esto por lo que el nuevo gobierno llamó a colaborar a diversos laicos católicos y al poco tiempo, estando como ministro de

Instrucción Pública el célebre «Hugo Wast», Gustavo Martínez Zuviría, se dictó el decreto de enseñanza católica para los católicos, y de moral para los de otras religiones, en los institutos educativos estatales. Los católicos recuperaban así lo que se les había arrebatado sesenta años antes. La medida no fue arbitraria, pues la Iglesia había luchado por obtenerla de diversas y constantes maneras y la mayor parte de los argentinos o la deseaban o no se le oponían.

Desempeñaba la cartera de la Secretaría de Trabajo el coronel Juan Domingo Perón, elegido presidente en 1946 con la inmensa popularidad ganada entre la masa popular. Su esposa, Evita Perón, contribuyó a dar al gobierno una brillante aureola de humanismo y de bondad. Durante los primeros años las relaciones con la Iglesia fueron de respeto y de cordialidad. El general Perón se adhirió personalmente con su firma a las peticiones que del mundo católico llegaban al Papa pidiendo la definición dogmática de la Asunción de la Virgen, y se hizo muy presente en el congreso eucarístico nacional de 1950 presidido por el cardenal Ernesto Ruffini, legado pontificio.

Pero las esperanzas de los primeros tiempos se fueron esfumando. Se empezó a advertir que el peronismo quería manipular la doctrina católica a su favor. En 1949 se elaboró una nueva Constitución, ambigua en el fondo, porque afirmando su apoyo a la religión católica, persistía en las manías del patronato, con alusión específica al nombramiento de obispos y con esta cláusula anacrónica: el presidente «acepta o retiene los decretos de los concilios, de las bulas, breves o rescriptos del Soberano Pontífice, de acuerdo con la Corte Suprema de Justicia».

A la pregunta sobre algún lejano parentesco existente entre los movimientos católicos argentinos y el peronismo, como se ha dicho y escrito, habría que responder lo siguiente. En Argentina la Acción Católica tuvo un notable desarrollo y florecimiento en los decenios de 1930 y 1960. Emergió también un movimiento nacionalista, que significaba identidad frente a fuerzas internacionales y estatólatras, como el capitalismo en su versión *yankee*, el comunismo, el nacional-socialismo hitleriano y el fascismo. En aquella circunstancia histórica ocurrió la guerra civil española con su intensa connotación religiosa y antimarxista que llevó a innumerables fuerzas y movimientos de signo cristiano de América Latina a simpatizar con el fascismo. Quizás operó sutilmente este sentimiento, tanto más que el peronismo hizo demostraciones de acatamiento de la enseñanza social pontificia.

Mas el peronismo o justicialismo se fueron dejando llevar de la tentación totalitaria: nadie fuera de ellos tenía derecho a construir un proyecto social. Esta absorción totalizante de todas las iniciativas, entre las que sobresalían la del movimiento obrero, la de la asistencia social y la de los movimientos juveniles, comprometía seriamente la acción de la Iglesia. En 1953 se empezó a hablar ya de matrimonio civil. El obispo de Mendoza, monseñor Alfonso M. Buteler, y el cardenal Antonio Caggiano, de Córdoba, formularon declaraciones paladinas de que la Iglesia defendería sus principios y el derecho a intervenir en la vida social. Hacían una alusión neta a los bajos salarios de los obreros, lo que tenía que irritar al régimen, abanderado de los descamisados.

En noviembre de 1954 Perón se expresó con violencia y públicamente. Los periódicos hispanoamericanos recogían en forma sensacionalista la noticia: «¡Perón rompe con la Iglesia!». No hay duda de que entre los miembros del gobierno había masones y otros nutridos aún por el viejo laicismo. Como ocurre frecuentemente, había que deslindar los campos: uno era el pueblo, bueno y aún creyente; otro era el clero, y entre el clero, los obispos, y con clero y obispos, la Acción Católica. *Voila l'ennemi!* Así ocurrirá con Fidel Castro, y así con Daniel Ortega en Nicaragua: el clero, a excepción de unos pocos, ha estado en complicidad con los opresores, vive siempre en el lujo y se desentiende de la realidad social, «casta de negreros que durante años han tenido a Argentina en la esclavitud».

No fue extraño que dos sacerdotes, como en Cuba y en Nicaragua, se pusieran de parte del gobierno, orgullosos de ser «el clero proletario», porque los otros no lo eran. Precisamente los obispos recordaron en una de sus razonadas exposiciones que muchos sacerdotes y no pocos obispos eran hijos de la clase proletaria.

Entre noviembre de 1954 y junio de 1955 se sucedieron episodios de intolerancia, concentraciones enormes de peronistas con las consignas acostumbradas: «no a la enseñanza religiosa», «queremos la ley de profilaxia», «Perón sí, curas no». El Congreso dio pasos más peligrosos: derogación de los artículos que habían restituido la enseñanza religiosa, proposición de la ley del divorcio (que ni siquiera había prosperado a principios del siglo), separación de la Iglesia y del Estado (recuérdese que Argentina se regía por un patronato no reconocido por la Iglesia) y nacionalización de la enseñanza.

Un gran movimiento de solidaridad se registró en la Iglesia universal, expresado en mensajes de los episcopados del mundo, en manifestaciones públicas, actos de culto, lo que fue calificado de «conjura internacional del Vaticano». A su vez, los obispos argentinos buscaron caminos de diálogo para evitar rupturas desastrosas y mantuvieron informada y atenta a la comunidad católica, con mensajes serenos pero valientes. La respuesta fue entusiasta. Así, el Jueves Santo, que ese año cayó el 7 de abril, como el 25 de mayo, fiesta nacional, los católicos organizaron desfiles y llenaron los templos. Esto le hacía ver a Perón que «el pueblo» (palabra tan manoseada por los dictadores) no era tan indiferente a la suerte de la Iglesia y que se podía ser «justicialista» y católico.

Saturada la opinión nacional del problema religioso, llegó el 11 de junio, sábado, al que se había trasladado la fiesta de Corpus Christi (suprimida por el gobierno). 200.000 católicos se dieron cita en la plaza de la catedral, a pesar de los dispositivos policiales. Preguntado un alto oficial de la policía por su jefe superior por qué no había impedido la imponente manifestación católica, aquél respondió: «¿Podía lanzar la caballería contra una multitud de rodillas?»

Al día siguiente, 12 de junio, ardieron las iglesias. Como en la España republicana de 1931, la turba peronista se entregó en Buenos Aires a los incendios. La catedral, la residencia del cardenal Santiago Copello, con el archivo histórico, y seis iglesias antiguas que conservaban la memoria histórica del catolicismo argentino, fueron incendiadas. Centenares de sacerdotes fueron encarcelados por orden del ministro Borlenghi y el obispo auxiliar de Buenos Aires, monseñor Manuel Tato, fue expulsado del país.

El 16 de junio se rebelaron la aviación y la marina, sin la colaboración del resto del ejército. Fracasaron. Pero en septiembre un grupo de generales, hastiados del régimen personalista y arbitrario de Perón, dieron un triunfal golpe militar.

En 1962, por mediación del cardenal Caggiano, Perón se reconcilió con la Iglesia, en su exilio de Madrid, pues, de acuerdo con la legislación canónica, había incurrido en la excomunión por la expulsión de un obispo. Regresó a la Argentina, elegido nuevamente presidente de la nación en 1973, y murió en 1974, confortado con los auxilios de la Iglesia.

La caída de Perón se debió parcialmente a una reacción de los argentinos atropellados en sus sentimientos religiosos, pero en un amplio sector del pueblo quedó un sabor amargo, como si la Iglesia se hubiera aliado con los ricos para destruir un proyecto «justicialista». Tal es la impresión consignada por el puntual escritor y analista de la historia católica argentina monseñor Gustavo Franceschi. La persecución breve y más bien epidérmica pudo obedecer a una exasperación oficial, precisamente porque la Iglesia no se prestó a ser manipulada, y por la presencia en el gobierno de elementos anticatólicos.

Treinta y dos años más tarde, cuando el Papa hacía su segunda visita a la Argentina en abril de 1987, la C.G.T., o Confederación General de Trabajadores, de inspiración peronista, se hacía presente el 10 de abril a la cita del Papa y del mundo del trabajo con una masa calculada en 300.000 personas, en una curiosa mezcla de política y de sinceridad cristiana. Los que incendiaron las iglesias en 1955 no hubieran creído que ahora una de las consignas (poco ortodoxa, cierto, pero sintomática) era «¡El Papa y Perón, un solo corazón!» *(sic)*.

El Estado perseguidor

Las páginas anteriores nos llevan a considerar más de cerca dos casos de persecución religiosa; una, frontal y violentísima en México; otra, artera y primitiva, en Guatemala. Ambas pertenecen a la primera mitad del siglo XX, pero son continuación del proyecto persecutorio planeado y ya en realización, desde la segunda mitad del siglo anterior.

1. Para comprender el rigor de la persecución religiosa en México, nuevamente descargada en 1914 y prolongada con diversa intensidad hasta 1940, es preciso atender a las patéticas palabras de Pío XI en la encíclica *Iniquis afflictisque* del 18 de noviembre de 1926, «sobre la trágica situación (*de asperrima condicione*) del catolicismo en México». Ya desde las primeras líneas el Papa afirma que, entre la historia de las persecuciones, ésta, verosímilmente, supera a todas por la habilidad disfrazada de legalidad con que un reducido grupo de perseguidores logra bloquear la libertad de la inmensa mayoría de los creyentes. Y se duele el Papa de que otros, que fueron hijos de la Iglesia, sean ahora los feroces perseguidores. Esta persecución, comparable a las de los primeros tiempos, ha producido un admirable heroísmo de sus mártires,

sobre todo jóvenes, con cuyo relato el Papa no ha podido contener sus lágrimas.

El clímax persecutorio se vivió entre julio de 1926 y junio de 1929. Su prehistoria arranca de la llamada «reforma» en 1855. Arrinconada la Iglesia y desconocidos sus derechos, no sólo no se debilitó, sino que emprendió una auténtica reconquista del alma popular. La *paz porfiriana*, prolongada por 35 años, contribuyó a esta recuperación: se construyeron o reconstruyeron multitud de templos, como símbolo de la presencia social y cultural del catolicismo, creció el número de diócesis y parroquias, se aumentó el número de sacerdotes y se abrieron nuevos seminarios; entraron, disimulándolo el gobierno, nuevas congregaciones religiosas, nacieron congregaciones autóctonas y en el decenio de 1890 se celebraron cinco concilios provinciales. El historiador francés Jean Meyer, excelente conocedor de estos períodos, no oculta su admiración por la capacidad de recuperación del catolicismo.

Manifestación de esta vitalidad es el desarrollo del catolicismo social, con sus laicos inteligentes y preparados, su promoción del sindicalismo y los congresos católicos. Más aún: los católicos fundan en mayo de 1911 el *Partido Católico Nacional*, con la consigna «Dios, Patria, Libertad», y en las elecciones de 1912 obtiene 100 (!) curules en el Congreso, que les fueron reducidas a cuatro senadurías y 19 diputaciones federales. «México se sentía católico», dice un historiador. Todo acabó con el golpe de Estado de Victoriano Huerta, en febrero de 1913, apoyado por los Estados Unidos. En la complicada revolución que siguió, queda vencedor Venustiano Carranza, y se llega así a la Constitución de Querétaro en 1917. A juicio del historiador español Mario Hernández Sánchez-Barba, es «la carta constitucional más importante de toda la historia contemporánea de Hispanoamérica. Desde el punto de vista nacional, porque en ella quedaron perfilados los nervios fundamentales de la revolución: democracia y derecho a la tierra, derecho al trabajo, nacionalización de las fuentes de riqueza; desde el punto de vista continental, porque proporcionaba una perspectiva integral a toda Hispanoamérica, ofreciendo dos robustas armas de lucha y de acción en el orden económico y social» frente a los Estados Unidos. Una de sus proyecciones más ambiciosas, y en principio más fecundas, fue la reforma agraria, frustrada en su aplicación, incluso hasta después de 60 años de su promulgación.

Los vencedores encontraron una fuerza social en competencia: era la Iglesia católica. La acusaron gratuitamente de la muerte del presidente Madero (1913) y de haber apoyado, nada menos, que a Huerta. La Iglesia, para el momento, había desarrollado una gran conciencia social. Iglesia y revolución se disputaban, pues, «el espíritu campesino». La revolución quería quedar única en el campo: había que liquidar a la Iglesia.

A la celebrada Constitución de 1917 se llegó con un secuencia de desmanes contra los templos, el culto, los sacerdotes y las religiosas, como lo acreditan las fotografías que se hicieron con inexplicable cinismo. Ya desde 1914, recién elegido, el papa Benedicto XV envía una carta (25 de octubre) al arzobispo de México doliéndose profundamente del sufrimiento de la Iglesia mexicana.

Por esos mismos días, la Federación Americana de Sociedades Católicas, reunida en Baltimore, nombró una delegación que elevara a conocimiento del presidente de los Estados Unidos la siguiente protesta: «Denunciamos los innobles ultrajes perpetrados en México contra inofensivos obispos, sacerdotes y religiosos de ambos sexos... Miles de ellos han sido robados, torturados y en varios casos brutalmente asesinados. Religiosas cuyas vidas estaban consagradas a toda práctica de caridad cristiana han sido entregadas a lo que es peor que la muerte, a la soez y brutal lascivia de una soldadesca inhumana... Los ultrajes cometidos en México, que sobrepujan toda descripción, han pasado hasta ahora extrañamente inadvertidos, al paso que los autores de esas orgías inhumanas han sido ensalzados en muchas ocasiones como salvadores de México». Se pide al presidente que no reconozca ningún gobierno que no garantice efectivamente la libertad civil y religiosa. Otra noticia posterior habla de la complicidad del presidente Wilson, atacado incluso por Roosevelt y Taft, como responsable de muchos atropellos que pasaban en México. Recuérdese que este Wilson llamó «fatuo» al papa Benedicto XV cuando el pontífice repitió sus llamamientos a la paz refiriéndose a la primera guerra mundial como *inutile strage*.

Con estas disposiciones hostiles se reunió la célebre constituyente, en Querétaro, el año 1917. Y está todavía en vigor. Con relación al campo religioso (leáse, *católico*), estableció la enseñanza laica en *todos* los centros de estudio y prohibió a los «ministros de culto y corporaciones religiosas» ocuparse de ninguna actividad docente. Desconoció

y prohibió los votos religiosos y las congregaciones religiosas. Reconoció libertad de cultos solamente en templos y domicilios particulares. Se privó a los templos de la capacidad de adquirir, poseer, administrar bienes y todos los templos fueron confiscados; se determinó que ninguna actividad de beneficencia podía estar bajo la dirección de religiosos o sacerdotes.

Fue devastador el artículo 130: se desconoció la personalidad jurídica de la Iglesia y el gobierno se arrogó el derecho de intervenir en materia de culto y disciplina y dictó severísimas disposiciones sobre el número de sacerdotes de acuerdo con el de fieles. Más tarde, el gobernador de Tabasco dispuso que hubiera uno por 100.000 habitantes, y el de Durango los redujo a 25 en todo el Estado. A los sacerdotes y religiosos se les privó del derecho al voto, se les conminó al silencio sobre las leyes y conducta del gobierno y se les declaró incapaces de heredar.

La Iglesia quedó, legalmente, no desconocida sino atrapada y amordazada por una Constitución totalitaria, redactada dentro del mayor cinismo, porque sus autores más de una vez reconocieron en los venenosos debates constitucionales que de los catorce millones de mexicanos, catorce millones eran católicos. Jean Meyer se expresa así a este propósito en su agudo análisis de *La Cristiada* (II, 230): «Inspirándose, tanto en el catolicismo social alemán y en las enseñanzas de León XIII, como en su obra histórica colonial, la Iglesia mexicana. animada de un dinamismo comparable al de los revolucionarios, estaba en trance de crear el primer ejemplo de democracia cristiana, antes de que ésta existiera en el mundo. El modernismo que la animaba, por encima de las supervivencias formales de la retórica, proponía una tentativa original radicalmente opuesta, en sus fines últimos, a la "reconstrucción" emprendida por los de Querétaro. Por primera vez los neoliberales tenían frente a ellos una Iglesia que no era ya del pasado y la de los notables, sino la Iglesia que se había aprovechado de la derrota de 1860-1867 para reconquistar su posición espiritual. El trabajo oscuro realizado en la penumbra del porfiriato había sido remunerador y ahora los católicos querían reconstruir el México destruido por la revolución armada, a su manera. El vigor mismo de esta generación de seglares, preparados por el clero, a partir de 1875, explica la violencia del choque de 1926. Modernos y radicales, ultrapatriotas, confiados en su fuerza, llevados por su ímpetu,

los militantes católicos amenazaban a los revolucionarios en aquello que ellos creían que les pertenecía: el obrero y el campesino».

A continuación vino el período de aplicación de las inicuas leyes, que sencillamente eran inaplicables por la reacción popular. Primeramente el episcopado elevó una razonada, serena y firme protesta, el 24 de febrero de 1917. En junio apareció la carta del Papa apoyando a los obispos, seguida de manifestaciones de solidaridad de los episcopados de Estados Unidos, Francia, España, Perú, Argentina, Brasil, etc.

No fueron factibles las expulsiones de algunos obispos, por la resuelta oposición de los pueblos, y cuando en 1919 regresó a su sede de Guadalajara el arzobispo, Francisco Orozco Jiménez, o en 1920, el arzobispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz, las ciudades se volcaron literalmente a las calles para recibirlos. Los católicos, por otra parte, se organizaron: nació en 1920 la *Confederación de asociaciones católicas de México,* se multiplicaron los movimientos populares de piedad, así como revistas, hojas y periódicos en defensa de la fe, se fundó la Liga Agraria, y en 1922 los católicos celebraron un gran congreso de la *Confederación Nacional del Trabajo.*

La historia de mártires de México se identificó pronto con el grito de «¡Viva Cristo Rey!». Parece que se dio por primera vez el 11 de abril de 1920, cuando los católicos, precedidos por el obispo de León (Guanajuato), acudieron a la colocación de una estatua provisional de Cristo Rey en el cerro de El Cubilete, centro geográfico de la nación. Por haber peregrinado al monumento, fue expulsado en enero de 1923 el delegado apostólico, monseñor Ernesto Filippi. Por cierto que una gran multitud lo acompañó a la estación ferroviaria en la capital, en medio de oraciones al Papa y del grito, ya de cáracter nacional, «¡Viva Cristo Rey!». El monumento fue dinamitado en 1928. Este grito acompañó todas las vicisitudes de la guerra cristera, fue pronunciado por las víctimas del gobierno, se extendió a toda Hispanoamérica, pasó a España, y en la tumba de un misionero español muerto en Shangai, en 1951, en la China de Mao-Tse-Tung, podía leerse esta frase.

Cincuenta años más tarde, en febrero de 1979, el avión que conducía al papa Juan Pablo II de México a Monterrey giró encima del monumento ya reconstruido y desde allí se lanzó una corona de flores.

Un atentado con dinamita que conmovió profundamente al pueblo mexicano se perpetró el 14 de noviembre de 1921 contra la imagen misma de la Guadalupana. Todo el país guardó luto, se suspendió

el trabajo en las fábricas, en todas las poblaciones se hicieron manifestaciones públicas y llovieron telegramas de protesta al presidente Obregón llegados de todo el continente.

El pueblo, por su parte, solidarizado con sus obispos, respondía admirablemente a las iniciativas de conservación y explicitación de la fe: misiones populares, congresos eucarísticos, todo en el interior de los templos, asambleas de estudio. Heroico y grandioso el congreso eucarístico nacional de 1924, celebrado en la capital. Prohibidas las procesiones, eran ríos humanos los que desfilaban entre el 4 y el 12 de octubre, sea a la catedral, sea al santuario de Guadalupe.

En 1924 llegó a la presidencia de la nación Plutarco Elías Calles (1877-1945), a quien el diplomático francés M. E. Legarde, amigo personal suyo, describe como «adversario rencoroso y encarnizado de la Iglesia Romana, decidido a extirpar de México la fe católica, obstinado y cruel».

Calles quiso aplicar literalmente la Constitución, reglamentando el terrible artículo 130. Los pasos provocativos se fueron escalonando entre febrero de 1925 y julio de 1926: fomento de un cisma con el «patriarca» Joaquín Pérez (que murió reconciliado con la Iglesia en 1932), aplicación radical de las normas sobre el número de sacerdotes, violenta represalia contra las protestas del episcopado, con la clausura de numerosas escuelas católicas que aún funcionaban, con orden de registro y clausura de muchísimos templos y expulsión de más de 200 sacerdotes extranjeros, clausura de numerosos conventos y, ante nuevas protestas de los obispos, expulsión del delegado apostólico, monseñor Caruana y, a principios de julio de 1926, aparece la «Ley Calles», con cuyas disposiciones que aplican el artículo 130 de la Constitución se reprime toda actividad cultural, benéfica, social, de palabra, crítica del catolicismo. La ley entraba en vigor el 31 de julio.

Respondió el episcopado: habiendo sido consultado el Sumo Pontífice, «ordenamos que desde el 31 de julio del presente año, hasta que dispongamos otra cosa, se suspenda en todos los templos de la república el culto público que exija la intervención del sacerdote; os advertimos, amados hijos, que no se trata de imponeros la gravísima pena del entredicho, sino de emplear el único medio de que disponemos al presente para manifestar nuestra inconformidad con los artículos antirreligiosos de la Constitución y las leyes que la sancionan».

«Los jacobinos», como eran llamados los perseguidores, no contaban con la admirable respuesta del pueblo católico mexicano. «Aquéllos tenían el poder, el ejército y desde finales de 1927 el apoyo de los Estados Unidos. Los militantes católicos contaban con el pueblo, que se sentía herido en sus sentimientos religiosos por los atropellos del gobierno. En el fondo de esta explosión violenta se encuentra el choque de un régimen liberal anticlerical, totalitario y nacionalista, contra el influjo totalizante de una Iglesia universal. Dicho en otros términos: es el choque del programa regalista de un Estado laicista contra el poder social de la Iglesia, en el sentido de su influjo moral en todas las capas de la sociedad y en todos los aspectos de la vida social» [1].

La respuesta popular adquirió tres modalidades: una respuesta de fe, una respuesta de resistencia pasiva, una respuesta por las armas.

La Iglesia mexicana contaba en ese momento con 33 diócesis en ocho provincias eclesiásticas y 4.000 sacerdotes.

La respuesta de fe se manifestó en la fidelidad heroica con la participación en el culto clandestino, las peregrinaciones multitudinarias a los grandes santuarios, el fervor ejemplar de catequistas y laicos encargados de presidir acciones paralitúrgicas y el admirable número de mártires, cuyo heroísmo arrancaba lágrimas al Papa, la solicitud en hacer guardia a los templos para que no fueran profanados. El martirio del jesuita padre Miguel Agustín Pro, fusilado el 23 de noviembre de 1927 y beatificado en 1989, no fue el único: incontable número de laicos, hombres, mujeres, jóvenes, «y hasta niños y niñas en los primeros albores de la vida», como dice el Papa en la encíclica mencionada, se ofrece a sufrir por la fe. Varios centenares murieron por ella. Una estadística levantada años más tarde presenta la cifra de 81 sacerdotes y seis religiosos martirizados entre 1926 y 1936, y 13 entre 1914 y 1918.

Una segunda modalidad adoptada fue la de la resistencia pasiva. En ella tomaron parte la *Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, La Acción Católica Juvenil Mexicana* (ACJM, de donde los valientes *acejotaemeros*) y la *Acción Católica Femenina*, los sindicatos (CNCT), los Caballeros de Colón, etc. Actuó en la región centro-occidental la *Unión*

[1] Tomo algunas citas del excelente estudio de mi alumno en la Universidad gregoriana de Roma padre Evaristo Olmos S. D. B., *La jerarquía eclesiástica y el conflicto religioso en México* 1926-1929. Roma, 1984.

Popular (UP), muy bien organizada, que se unió a la *Liga*. Todos estos y otros movimientos, bien conscientes, se lanzaron al boicot, sobre todo bloqueando las ventas de establecimientos oficiales, no usando los transportes.

Calles se reía de todo este estusiasmo, pero empezó a palidecer cuando el movimiento de resistencia pasiva fue tomando fuerza. Infortunadamente para la causa católica, el boicot no se organizó bien en todas partes. La *Liga* llegó a recoger dos millones de firmas para pedir el cambio de los artículos anticatólicos de la Constitución. Esta resistencia nunca fue desautorizada por los obispos.

La tercera forma de oposición fue apelando a la lucha armada, y surgió así el épico movimiento «cristero», cuando el régimen quiso intervenir en los templos, confiados por los obispos a los fieles católicos mexicanos. Ya en agosto hubo 14 alzamientos espontáneos y 50 en los meses siguientes de 1926. Verosímilmente llegaron a ser 50 ó 60.000 combatientes, con el sistema de guerrillas, pues ni estaban bien armados ni contaban con estrategas.

La «cristiada», como lo llama su moderno historiador, Jean Meyer (3 vols., 1973), fue entonces y sigue siendo signo de contradicción.

Primeramente el clero mexicano no tuvo una apreciación unánime. Un centenar fue hostil a la lucha armada, y cuando era conocida su postura, los cristeros y los fieles se enardecían o se desanimaban. Se quedaron en las parroquias rurales y fueron favorables unos 150. Tuvieron que refugiarse en las ciudades, donde no todos dieron muestras de heroísmo mártir, algo más de 3.700 sacerdotes. Unos pocos fueron militantes activos.

La situación que se planteaba fue grave para los obispos. Ninguno se pronunció contra el boicot. Pero, ¿qué decir de la lucha armada? Porque intermediaba un problema ético acerca de la licitud de la misma. Tres obispos, nos asegura la investigación de Evaristo Olmos, fueron favorables al movimiento. Uno de ellos, el arzobispo de Durango, José María González Valencia, escribe sobre el caso con acentos patéticos. Los tres prelados estaban persuadidos de que se daban las condiciones de una legítima defensa.

Otro grupo episcopal escondió su pensamiento. Una indescifrable neutralidad. Dos obispos (uno era el heroico arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco Jiménez) se quedaron clandestinamente, entre sus

fieles. Finalmente, otros tres estuvieron siempre en desacuerdo con el movimiento armado.

La Santa Sede, tras un intervalo prudente, manifestó, a fines de 1927, a los obispos que debían abstenerse de apoyar la lucha armada y permanecer al margen de todo partido político. Y así, poco a poco, se fue llegando a «los arreglos», a través de largas negociaciones en que intervinieron un restringido número de obispos, el presidente Portes Gil y aun el embajador de los Estados Unidos, Dwight D. Morrow. Cesaría la oposición de los católicos, se reanudaría el culto y se abría la esperanza de reformar las leyes antirreligiosas. El 21 de junio de 1929 se firmó este *modus vivendi*, sobre el cual se han vertido encontradas apreciaciones, desde su recepción jubilosa hasta su repudio, como si «los arreglos» hubieran sido una capitulación de la Iglesia y como si el Papa y los obispos mexicanos hubieran entregado a los heroicos cristeros a las represalias de un gobierno ateo y sanguinario. El itinerario seguido entre Roma y el episcopado mexicano fue muy meditado, receloso y prudente.

Poco se ganó inmediatamente. No se cambió una coma de las leyes, los templos se devolvieron sólo parcialmente, algunos obispos y sacerdotes continuaron desterrados y muchos combatientes, violando el gobierno su promesa de ammistía, fueron cínicamente asesinados. Quizá, por un bien mayor, había que llegar a los arreglos, «si es que arreglos pueden llamarse», como se expresaron no pocos prelados, pero dejaron un sabor amargo en muchos católicos que habían sufrido los rigores de la persecución.

Las gentes del gobierno y en primer lugar los masones, conscientes de que nada perdían, estaban satisfechos. Había un nuevo presidente, Portes Gil, masón, resuelto, como lo confesó, a seguir luchando para defender la integridad anticatólica de la Constitución.

El decenio que siguió acreditó las intenciones de los gobiernos. Continuó en diversos estados el acosamiento ejercido contra los sacerdotes y la hostilidad, a veces más refinada, como en el estado de Tabasco con su gobernador, el cruel ateo Tomás Garrido Canabal. La tensión regresó a tales niveles que el Papa hubo de escribir dos nuevas encíclicas: *Acerba animi* en septiembre de 1932 y *Firmissimam Constantiam* en marzo de 1937, para protestar por la felonía y la intolerancia del gobierno mexicano. La venganza del régimen, convencido de haber desvertebrado la capacidad de resistencia del catolicismo mexicano, se

ejerció en todos los aspectos: desde ordenar algunos gobernadores el cambio de nombre a todo poblado que lo llevase de santos, hasta un ordenamiento en la educación, impregnada de erotismo y ateísmo marxista. Detrás de estas posturas radicales y agresivas seguía moviéndose Plutarco Elías Calles, como pieza indispensable de la política. Fueron duros con la Iglesia, tolerantes y acogedores con el protestantismo, Emilio Portes Gil (1928-1930), que incumplió su palabra; Abelardo Rodríguez (1932-1934), detractor público del Papa y del clero mexicano, como cuando dijo, a propósito de la encíclica *Acerba animi* (1932) que estaba resuelto a convertir los templos en escuelas y talleres si continuaba «la actitud altanera y desafiante» del Papa.

Fue también amargo y duro con los católicos el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), cuyo gobierno insistió en la educación atea e hizo más efectiva la ley de los despojos. La intensidad perseguidora se hizo tan fuerte, que en 1936 el episcopado mexicano dirigió una carta al episcopado de la Iglesia universal para pedir su solidaridad: decía que sólo se permite la existencia de 197 sacerdotes para 16 millones de católicos, que a la Iglesia se le sigue desposeyendo de todos sus medios de trabajo, sobre todo de su apostolado educativo.

Pero desde 1940, con el presidente Manuel Ávila Camacho (1940-1946), la situación fue moderándose.

Los católicos hicieron sentir su fuerza y su presencia por el único modo con que podían hacerlo: mantener impregnada la opinión pública con la noticia de que la Iglesia estaba viva. Tal sentido de memoria histórica y de clamor filial y popular revistió la celebración del cuarto centenario de las apariciones guadalupanas en 1931; se reanudaron las misiones populares con una desbordante respuesta de los mexicanos, y ya atenuada la hostilidad, reconstruyeron el monumento a Cristo Rey en 1942, y en octubre de 1945, con la presencia de un cardenal legado pontificio, la capital celebró en forma multitudinaria los 50 años de la coronación de la Virgen guadalupana. En esos mismos días moría en una clínica de la ciudad el viejo perseguidor Plutarco Elías Calles.

Piensan algunos que «los arreglos» significaron una humillación de la Iglesia y que para el laicado fue una frustación; que se enervó no poco la fuerza laical del catolicismo y que éste se clericalizó excesivamente.

El Papa y los obispos mostraron mucho énfasis para que las virtudes del laicado mexicano, su heroísmo, su dinamismo, se canalizaran por los causes de la Acción Católica, que, por cierto, floreció admirablemente, heredando la fuerza de decenios anteriores. Quienes durante la persecución del decenio anterior se mostraron heroicos, fidelísimos, dispuestos a correr los riesgos de la «cristiada», fueron los pobres, el pueblo humilde, sobre todo campesino. Los ricos nada, o muy poco.

Después de la mitad del siglo la hostilidad práctica poco se dejó sentir: se había llegado a un nuevo *porfiriato*. Crecieron las estructuras eclesiásticas. En 1955 eran nueve arzobispados y 25 diócesis más dos territorios de misión. Las órdenes religiosas registraron un incremento notable y se llegaron a fundar dos universidades católicas.

La suerte de la Iglesia mexicana no fue ignorada por la Iglesia universal. Fue ante todo el papa Pío XI quien alzó la voz en su defensa: «Nosotros, impelidos por la conciencia de nuestro cargo apostólico, gritaremos», decía en la encíclica de 1926, «todo el orbe católico escuche del Padre común hasta dónde ha llegado la impotencia y el encarnizamiento de los enemigos, hasta dónde el heroísmo y la resistencia de los obispos, sacerdotes, religiosos y de los laicos».

Los episcopados del mundo se solidarizaron con los católicos perseguidos, y en numerosas diócesis se organizaron vigilias de oración, manifestaciones, protestas. El arzobispo de Baltimore, Michael J. Curley, acusó de complicidad al presidente americano Coolidge, y el *Daily Express*, de orientación protestante, denunció la conspiración del silencio de la prensa laicista. Otro tanto hizo el célebre dramaturgo irlandés Bernard Shaw.

En diciembre de 1951 los supervivientes celebraron los 25 años de la epopeya cristera y recordaron en voz bien alta que sus luchas habían sido «contra los actos tiránicos de una facción. Hemos defendido la causa más noble, la más pura, la más santa, la causa de la patria auténtica, la causa de la religión de Cristo».

2. La hostilidad anticatólica en Guatemala, prolongada durante 80 años, no tuvo la resonancia internacional e intereclesial de México, y fue, sin embargo cruel y cínica. En el lejano 1897, una humilde revista católica de Bogotá recogía en breve párrafo la impresión patética de los sufrimientos de la Iglesia, ya prolongados por casi treinta años.

En 1924, el episcopado de los Estados Unidos saludaba a la acosada comunidad guatemalteca y decía: «los enemigos del cristianismo,

y autores de un régimen de terror en esa desventurada región, no contentos con la expulsión de la jerarquía y la depredación total de la Iglesia, han empezado ahora a maltratar y expulsar a los hermanos de la caridad y a suprimir incluso los crucifijos». Se solidarizan «con las prolongadas angustias de tan dolorosa persecución» y transmiten protesta al clero y a los fieles de los demás países de América.

Todavía a mitad del siglo XX un historiador católico guatemalteco podía asegurar lo siguiente: «Si se hace un estudio comparativo con otras naciones del mundo católico, luego se advierte que la situación [de la Iglesia en Guatemala] es única y que el problema es más agudo y más difícil de resolver que en cualquier otra parte». Ciertamente faltarán palabras para describir la soledad y el desamparo vividos por el catolicismo de Guatemala entre 1871, con la llegada al poder del liberalismo masónico, y 1954, cuando cayó un gobierno filocomunista.

Por una revolución liberal se instalaron durante casi un siglo gobiernos profundamente anticlericales. Como ocurrirá en el Ecuador en 1895, el liberalismo guatemalteco venía a vengarse de treinta años de ostracismo, y en su afirmación vindicativa quería también involucrar a la Iglesia. Tenía como ejemplo bien cercano, frontera de por medio, la victoria de los liberales mexicanos, y no demasiado lejos la hegemonía de los liberales colombianos que, precisamente en ese decenio de 1870, fomentaban la exasperación anticatólica. Una de las causas objetivas era en las tres repúblicas la colusión entre el clero y el Partido Conservador. Por otra parte, los liberales guatemaltecos se sentían, por razones históricas, los abanderados del progresismo y del positivismo dentro de las repúblicas centroamericanas. Decían que en el decenio de 1850 éstas habían claudicado ante el ultramontanismo celebrando concordatos con «Roma». Pero desde 1870, «Roma» —según esperaban— había dejado de existir.

Los diez años que van de 1871 a 1881 sirven de marco para organizar todo el programa jurídico e ideológico con que se esperaba asfixiar a la Iglesia, desde la denuncia del concordato, la expulsión de los arzobispos y de las comunidades religiosas, la secularización de todas las actividades sociales, la confiscación de todos los bienes de la Iglesia, hasta la más rancia intransigencia ejercida con los párrocos que se excedieran en un repique más de los permitidos o salieran con sotana por la calle. El pueblo hispanoamericano, desde los años coloniales, fue devotísimo de llevar el viático a los enfermos con piedad y solem-

ne esplendor. Cada enfermo grave suponía una manifestación popular de fe, y un trago amargo para los incrédulos. Fue prohibida, o se intentó prohibir, la conducción pública del viático, en México, Guatemala, Nicaragua, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay, cuando legislaban o gobernaban los liberales. Como, de acuerdo con las exaltaciones democráticas, había que reconocer el derecho de asociación, el gobierno guatemalteco no podía olvidar esta salva: «se prohíbe el establecimiento de congregaciones conventuales y toda especie de asociaciones o de instituciones monásticas». Este año, 1871, fue emblemático para los liberales centroamericanos. Uno de ellos escribía en 1910: «El año 1871 vio la primera aurora intelectual de Guatemala. Al final de este año el fanatismo clerical cayó para no volver a levantarse y el régimen democrático liberal sucedió a la autoridad religiosa. Las conquistas del liberalismo en Guatemala son más gloriosas de lo que se cree, porque no debe olvidarse que este país fue el foco principal del fanatismo católico en América Central».

Entre 1871 y 1955 se sucedieron 15 gobernantes. Nueve de ellos subieron al poder por golpe de Estado, y tres trataron de perpetuarse: Manuel Estrada Cabrera por 22 años (1898-1920), quien se aferró al poder con tan generoso afán, que la propia Asamblea tuvo que declararlo loco para separarlo de él, dice un biógrafo suyo, José María Orellana (1921-1926), separado del poder por muerte natural, y Jorge Ubico (1931-1944), que al fin lo dejó por renuncia.

A lo largo de estos 84 años la Iglesia fue jurídicamente considerada como una de tantas sectas religiosas, sin personalidad jurídica. Se había declarado en 1871 la libertad de cultos, aduciendo esta curiosa consideración: «porque la experiencia ha demostrado que la religión católica se practica con mayor fuerza en los países en donde, por existir la libertad religiosa, tiene la competencia de los otros cultos». Sólo que los gobiernos de Guatemala no serían los de los Estados Unidos, Inglaterra y Suiza.

En otro lugar mencionamos los pasos que el presidente Justo Rufino Barrios dio para firmar un nuevo concordato en 1884. No obstante su acritud con la Iglesia católica, Barrios no podía desconocer la impopularidad de las medidas antirreligiosas, de las que él mismo era, en gran parte, responsable. Este concordato, que garantizaba al catolicismo un buen espacio de libertad, y por el que León XIII resolvía magnánimamente el problema de los bienes arrebatados a la Iglesia, fue

bloqueado por la Asamblea legislativa en 1887. El delegado papal que recorrió el país en 1910 no acultaba su asombro contemplando qué ajena e injusta era la legislación dentro de un pueblo hondamente religioso. Por otra parte, la Iglesia tuvo que soportar por interminables períodos el continuo asedio del descrédito y del sarcasmo. «Historia de insultos, de opresión, de persecución», recordaba la revista *Verbum* en 1948.

Hemos señalado en otro lugar la condición de «enigma social» que reviste la supervivencia del catolicismo, por ejemplo, en Guatemala. Desterrados todos los religiosos y prohibida la entrada a ellos y a todo sacerdote extranjero, mientras el propio presidente Barrios propiciaba la instalación de pastores protestantes norteamericanos, el número de sacerdotes nacionales era de 139 en 1900, para cerca de 1.400.000 habitantes: un sacerdote por 13.000. En 1955, cuando por fin se reconocen, y no totalmente, los derechos del catolicismo, los sacerdotes llegaban a 242, pero continuaba registrándose la misma o peor proporción catastrófica: un sacerdote por 13.000 habitantes. Es el resultado de la interminable hostilidad contra el clero y del desmantelamiento del seminario.

Se perdió, así, la tradición vocacional. En 1960 había sólo 30 seminaristas en toda Guatemala y ocho ordenaciones. Formaba toda la república, con sus 109.000 kilómetros cuadrados, durante la época de persecución una sola vastísima arquidiócesis. Solamente 50 años después de empezar la persecución, el Papa, aprovechando un momento favorable, creó nuevas diócesis, pero su formación hubo de mantenerse en secreto, y su ejecución demoró años.

Un solo pastor debía hacer siempre frente a las agresiones del gobierno y bastaba la más razonable y serena demostración de inconformidad con las disposiciones anticatólicas para que fuera inmediatamente expulsado de la patria. Cuando regresaron los restos del arzobispo Luis Javier Muñoz, en 1948, fallecido en el destierro en 1927, escribía en la revista *Verbum*:

> La historia de los arzobispos de Guatemala ha sido y no ha dejado de ser un calvario continuo. De los ocho arzobispos que figuran en el elenco arzobispal desde la Independencia a nuestros días, han sido expulsados cuatro [...], y puede ser que aún no haya terminado este elenco que ha visto diezmado su clero, que ha sentido pasar ese tropel totalitario de leyes que no reconoce a la Iglesia ni aun la posesión

> del espacio vital de sus templos [...]. Historia de destierros, porque sus arzobispos han sabido mantener muy alto el prestigio de la Iglesia, a pesar de que los gobiernos los pusieron en la disyuntiva de hacerlos sus edecanes o de lanzarlos al destierro, y optaron por lo segundo.

Apenas tuvo lugar el cambio de gobierno, fueron expulsados, en octubre de 1871, el arzobispo don Bernardo Piñol y su auxiliar, don Mariano Ortiz. En la carta que les escribió, Pío IX les recordaba cómo el ministerio episcopal era testimonio y martirio. Murieron en el destierro.

Quince años hacía que la sede metropolitana estaba privada de su arzobispo cuando fue designado para sucederle un sacerdote joven, culto y valiente: Ricardo Casanova. El pueblo guatemalteco se mantenía fiel a la fe, pero el nuevo arzobispo pudo verificar con nueva experiencia los estragos causados en las ciudades y en el sector culto por la saña antirreligiosa de la prensa y de la propaganda. Pronto se vio obligado a denunciar la política descristianizadora en los centros educativos, y en el acto le fue comunicado el destierro, en septiembre de 1887. Se le dieron tres horas para salir. Un gobierno tolerante le permitió regresar diez años después. Para bien de la Iglesia se aconsejaba un trabajo discreto, sin enfrentamientos directos: su patria llevaba casi treinta años sin obispo, salvo un brevísimo período, después de su consagración episcopal. Así perseveró en contacto directo con la población a través de fatigosas visitas pastorales, con inmensos auditorios que deseaban escucharlo y recibir la confirmación. Murió en plena visita pastoral en 1913. Convivió casi 15 años con el estrafalario dictador Estrada Cabrera, quien así como erigía templos a Minerva (!), se complacía y exigía que las procesiones de Semana Santa, celebradas naturalmente con su permiso, fuesen hasta su casa de campo para que imágenes y cofradías le rindiesen saludo.

Permitió que el delegado papal, Giovanni Cagliero, entrase en Guatemala, acogido tumultuosamente por los fieles, pero, semanas más tarde, Estrada Cabrera difundió la idea de que el prelado romano era un espía. Le obligó a adelantar su salida obligándole a que lo acompañaran dos de los mejores sacerdotes, pero para expulsarlos.

Extraño proceder el de este dictador. Por una parte es jacobino declarado, y por otra envía mensajeros a Roma, después de la muerte

de monseñor Casanova, para lograr que el confesor de su madre, fray Julián Riveiro, dominico exclaustrado, fuera designado como arzobispo. No era Riveiro el más indicado, pero, verosímilmente, para que Guatemala no careciera de obispo durante otros decenios, la Santa Sede accedió al nombramiento. Riveiro renunció en 1921 después de la caída de su promotor.

El Papa aprovechó una fugaz coyuntura y preconizó como arzobispo en 1921 al jesuita padre Luis Javier Muñoz. Había salido con los jesuitas desterrados de Guatemala cincuenta años atrás. Ahora regresaba como arzobispo después de un infatigable trabajo sacerdotal de treinta años en Colombia.

La población lo recibió con desbordante estusiasmo, pero poco después, en diciembre de 1921, se abatió sobre Guatemala otra dictadura, la de José María Orellana. El arzobispo Muñoz pronto resultó incómodo: a sus 63 años conocía demasiado a sus compatriotas, era jesuita y tenía cualidades de conductor. Se alegaron, pues, su pertenencia a la Compañía de Jesús, institución nominalmente proscrita, y supuestas intervenciones del clero en la política. Se le dieron 24 horas para salir. Su protesta, enviada desde la frontera al presidente, está impregnada de valentía y de grandeza. Murió desterrado en Bogotá en 1927, cuando cumplía una misión que le había encomendado la Santa Sede.

Entre 1926 y 1939 se confió la suerte de la Iglesia en Guatemala a dos arzobispos extranjeros: Jorge Caruana, maltés, expulsado poco antes de México, donde era delegado papal, y luego administrador de la arquidiócesis de Guatemala, mientras vivía en el destierro su titular, y el lazarista francés Luis Durou, entre 1930 y 1939. Ambos procedieron con tanto sentido y tino pastoral, que el presidente Jorge Ubico (1931-1944) aceptó reanudar las relaciones con la Santa Sede. Ubico fue tolerante y no alegó contra ellos su carácter de eclesiásticos extranjeros.

No hacemos aquí un episcopologio. Recordamos, sí, las duras vicisitudes de los arzobispos de Guatemala, y a través de ellas inferimos la intensidad opresora a que estaba sometida toda la comunidad católica, porque no persigue sin que primero se haya «herido al pastor para dispersar al rebaño». Última figura de esta lucha por sobrevivir, es en Guatemala el arzobispo Mariano Rossell, entre 1939 y 1964, año de su muerte. Nacido en 1894, conoció y vivió todos los desafueros de la

persecución, y aun sufrió el destierro en 1922, apenas recibida la ordenación sacerdotal. Sus primeros 15 años de episcopado fueron extremadamente difíciles. Al principio, porque la plana mayor de la masonería se alarmó por el dinamismo del obispo y la respuesta de los fieles. Después, desde 1945 hasta 1954, a causa de la orientación marxista del gobierno, que pudo llevar a Guatemala a pertenecer a la órbita soviética. Los tiempos de expulsiones habían pasado y se permitía la entrada de comunidades religiosas. El arzobispo confiaba en el sustrato católico de Guatemala y vio la necesidad de que la nación lo percibiera, herido si se quiere, pero vivo y capaz de revitalizarse. Todo el magisterio y la actividad del prelado obedecían a esa convicción, que formulaba polémicamente así: «Jesús es el Rey de Guatemala, y seguirá reinando entre nosotros pese a quien pesare».

La comunidad católica, arrinconada durante más de 70 años, tenía que salir a la calle. Se celebró, pues, el primer congreso eucarístico de la capital en diciembre de 1943. Nunca se habían reunido concentraciones tan multitudinarias. El propio presidente, Jorge Ubico, quedó desconcertado por tan imponente demostración de fe. La popularidad de monseñor Rossell y la fuerza que iba demostrando de nuevo el catolicismo despertaba demasiadas inquietudes. Por eso la Constitución de 1945 quiso frenarlas y en el aspecto religioso fue juzgada peor que la de 1871. Como, por otra parte, el arzobispo se mostraba de una avanzada postura social con mordiente entre el pueblo campesino e indígena, un artículo de la Constitución se redactó así: «Las sociedades y agrupaciones y los ministros de los cultos no pueden intervenir en política ni en las cuestiones relacionadas con la organizacion del trabajo».

Los nuevos gobernantes de tendencia filomarxista sofocaron las posibilidades de expresión de la Iglesia. Entre 1945 y 1947 clausuraron la emisora *Pax* y las publicaciones *Verbum* y *Acción social cristiana*. Proyectaron también expulsar al arzobispo.

Los años que siguieron fueron de forcejeo entre el gobierno izquierdista y el arzobispo «social-cristiano». Porque el prelado denunció con frecuencia las ambigüedades de una proyectada reforma agraria que no iba a hacer propietarios a indios y campesinos sino a convertir el agro guatemalteco en una inmensa propiedad del Estado.

Pero también denunció sin descanso a la oligarquía de los latifundistas: «Guatemala —decía Rossell— no puede seguir siendo un país de

tres mil millonarios y de tres millones de pordioseros». Su pensamiento y su magisterio son de resuelta vanguardia. Su compasión por la suerte de los indios y su solidaridad con ellos lo llevaron a fundar en 1949 el *Instituto Indígena*, y cuando triunfó el movimiento anticomunista de Castillo Armas en 1954, el arzobispo, dirigiéndose a los fieles, hacía estas afirmaciones contundentes:

> Sólo la justicia social puede desarraigar la simiente del comunismo que germina y se desarrolla en ambientes de injusticia. Sólo en medios en que se explote al obrero, al campesino, sólo en campos donde la caridad de Cristo no habite, es posible que germine la simiente criminal del comunismo. Caridad cristiana no es conmiseración, como algunos creen, sino que es el amor del prójimo llevado hasta el extremo: ama a tu prójimo como a ti mismo. No habéis expulsado a los comunistas para regatear los derechos de los trabajadores, ni menos para quitarles el derecho natural que tienen a la tierra que trabajan, ni para despojarlos de sus conquistas sociales.

El arzobispo Rossell estaba convencido, y lo dijo muchas veces y en voz alta, que la depredación rural y social de nuestras repúblicas se había originado en el viejo liberalismo «ateo, antirreligioso, corrompido e injusto, explotador del indio y del campesino, y de los regímenes conservadores de tipo paternalista que no siguieron la política social cristiana. Esos gobiernos conservadores también contribuyeron a preparar el terreno con su actitud de injusticia».

Cuando se preparaban elecciones presidenciales en 1956, nuevamente dejó oír su voz, preocupado por el triunfalismo anticomunista de los latifundistas:

> Más comunistas que los líderes del Soviet son los explotadores, porque éstos hacen comunistas de corazón y aquéllos de ocasión. El comunista número uno es el que sea causa de injusticia social, por más encumbrado terrateniente o industrial que sea y aunque se inscriba en todos los partidos anticomunistas del mundo.

A lo largo de sus 24 años bien luchados de episcopado, monseñor Rossell se empeñó en que fueran reconocidos los derechos del catolicismo. Nunca se presentó a mendigarlos: los exigía.

> La Iglesia en Guatemala –escribe poco después del triunfo de Castillo Armas en 1954– no necesita ninguna hegemonía porque la tiene, y nunca la ha perdido en nuestra patria, donde todos confían en su palabra, creen en su doctrina y colaboran con sus obras. Para gozar de dicha protección no necesita de favores de gobiernos nacionales o internacionales. Su fuerza no está condicionada a ningún régimen político.

En 1951 se celebró en la capital el congreso eucarístico nacional y en 1959 el centroamericano. Ambos acontecimientos demostraron, por lo menos, la adhesión del pueblo guatemalteco a la Iglesia y a la fe de los mayores. Por vez primera en 1943, y luego en los años mencionados, el catolicismo se adueñaba de las calles y plazas de las que durante setenta y ochenta años había sido marginado. Para el momento en que se celebraba el Concilio Vaticano II, Guatemala formaba una provincia eclesiástica con 13 diócesis o territorios misionales. En diciembre de 1964 murió el gran arzobispo. La revista *Verbum* formulaba este juicio:

> Monseñor Rossell ha sido un verdadero titán en la enorme tarea de la reestructuración de Guatemala católica. Él ha sido en la historia patria el gran patriarca inclaudicable, que ha preferido salir al destierro y aun sacrificar la propia vida antes que traicionar a la Iglesia y a la Patria.

Con el arzobispo Rossell se inicia una modernización de la acción pastoral de la Iglesia, tanto en la defensa de los derechos del catolicismo como en la forma de afrontar el formidable problema social de la nación. Uno de sus últimos logros, dos años antes de morir, fue la incisiva carta colectora del episcopado acerca de la situación del obrero, del campesino y del indio, y diagnóstico descarnado de la miseria social de Guatemala.

La Iglesia y las dictaduras

1. América ha sido, desafortunadamente, terreno abonado para las dictaduras, y éstas de tan variadas formas que son ineductibles a una tipología. Los dictadores han procedido de todas las trincheras:

conservadores, liberales, reformistas, sátrapas, ilustrados, clericales, anticlericales, mestizos, indios y blancos. Algunos se han eternizado, pero de los del siglo XX, unos han sido derribados, logrando salvar la vida, como Porfirio Díaz en México (1876-1911), Manuel Estrada Cabrera en Guatemala (1898-1920), José Santos Zelaya en Nicaragua (1893-1909), también en Nicaragua Anastasio Somoza Debayle (1967-1979), aunque murió un año después por un atentado en Asunción, Fulgencio Batista en Cuba (1952-1959), Alfredo Stroessner en Paraguay (1954-1989). Otros, presionados internacionalmente, hecho que sólo ha ocurrido en tiempos muy recientes, han entregado el poder en elecciones libres. Así, Augusto Pinochet en Chile (1973-1990), o el gobierno sandinista de Nicaragua (1979-1990). Alguno ha muerto en su cama, todavía influyendo en el poder, como Juan Vicente Gómez en Venezuela (1908-1935), y otros han caído asesinados, como Anastasio Somoza García en Nicaragua (1937-1956) y Leónidas Trujillo en Santo Domingo (1930-1960). En 1991 aún permanecía en su puesto el comandante Fidel Castro, con más de treinta años de ejercicio continuo del poder.

Y es que no todos los dictadores han ejercido ese poder en forma continua. Porfirio Díaz se valió de períodos confiados a otros; lo mismo hizo Juan Vicente Gómez, Trujillo y los Somoza, fundaron además, una especie de dinastía familiar; Stroessner acreditó una notable capacidad de resistencia: más de treinta años en el poder.

El acceso al mismo ha ocurrido después y en momentos de crisis, como reacción a régimenes ineficientes o corrompidos, sin que por ello el nuevo gobierno se mostrara menos corrupto. El dictador se encarama con programas de cambio, de purificación, de justicia, de libertad y de paz, con garantía de próximas elecciones puras. A veces, como en los casos de Porfirio Díaz, de Somoza o de Trujillo, se advierte un sensible impulso aplicado al progreso, y frenado en los dos últimos casos por la desmedida intromisión del clan dictatorial en los programas que se quedan a medio camino. Los dictadores, en general, se han sostenido merced a una estructura que se va perfeccionando al andar. También entran los Estados Unidos, compañeros de largo trecho de las dictaduras tropicales, largas y cortas, en el área del Caribe. Una clase, entre plutocrática y militar, y un partido preexistente o fabricado sirve de soporte al dictador. En el caso de Cuba castrista o de Nicaragua sandinista, la revolución hecha por todos queda secuestrada por unos, hábiles para deshacerse de otros. La personalidad y el talento del dictador

es definitiva, y quizás a ello se debe la corta duración de las dictaduras militares en Bolivia, Perú y algunas repúblicas de América Central. Añádase, primero, la expectativa popular con ilusiones de cambio; luego, la consolidación del régimen por la intimidación y el terrorismo.

Hasta el decenio de 1950 no se había dado el caso de insurrecciones populares contra las dictaduras. Nuestros pueblos carecían de eficaz conciencia política y de instrumentos adecuados de resistencia. Pero en la caída de la dictadura de Perón en 1955, de la efímera y blanda dictadura de Rojas Pinilla en Colombia, 1957, de la de Pérez Jiménez en Venezuela, 1958, y de Batista en Cuba, 1959, el pueblo, y allí hay que incluir a intelectuales, universitarios, sindicatos, etc., jugó papel determinante. Sobra ponderarlo, más tarde, en la caída de los Somoza (1979) en Nicaragua. Desde los años cincuenta la presión internacional también tiene parte notable, por lo menos en la intensidad de la desestabilización dictatorial.

2. En ese marco abigarrado y viscoso de las dictaduras hispanoamericanas ha tenido que vivir y actuar la Iglesia. Queda la impresión que buena parte de los juicios históricos que se han dado en estos últimos decenios sobre su conducta son negativos y a menudo amargos.

Las acusaciones dirigidas a la «Iglesia», entendida sólo como «jerarquía», dicen que ella mutiló sus capacidades proféticas, que enmudeció ante los desmanes del dictador, que se dejó sobornar por sus dádivas, que estuvo o apareció de acuerdo con los tiranos.

No podía decirse esto de los obispos que tuvieron que vivir bajo la dictadura de Estrada Cabrera en Guatemala, o de Santos Zelaya en Nicaragua. Otras dictaduras ofrecen materia para una reflexión sobre la conducta episcopal. En este caso puede decirse que durante las dictaduras de los primeros decenios del siglo, la protesta se produjo cuando el dictador invadió el terreno religioso, como sucedió en Venezuela, al dictarse el destierro del obispo de Valencia en 1929.

El largo período dictatorial de Porfirio Díaz en México no fue criticado por la Iglesia. La tolerancia religiosa que se le otorgaba no podía exponerse a una aplicación de las leyes anticatólicas. En la inauguración del V Concilio Provincial de México (1896), el arzobispo, Próspero Alarcón, hablaba de que «había retornado una paz duradera, sobre todo por obra y empeño del actual rector supremo de la república», y en una crónica enviada de México a la revista madrileña *Razón y Fe*

(1903) se escribe que «el general Porfirio Díaz ha sido suscitado por Dios como otro Napoleón».

Lo que inquieta a los críticos es la parcialidad de la actitud eclesiástica. *Hoy*, en nuestras condiciones profundamente cambiadas, querríamos que hubiera sido *otro* el proceder de los responsables de la Iglesia: a saber, que la protesta o la denuncia no sólo se hubiera producido ante la violencia de los derechos de la Iglesia, sino, y con mayor razón, ante la violación de los derechos humanos.

Acercándonos más a nuestros tiempos, aparecen otras dictaduras, como la de Trujillo en Santo Domingo y la de los Somoza en Nicaragua. No fueron directamente anticatólicas y sólo tardíamente encontraron la oposición de obispos y sacerdotes. También incluimos aquí la interminable dictadura de Stroessner en Paraguay. Además de éstas, se han de mencionar, por lo menos, las efímeras dictaduras o ensayos de ellas, con un diluvio de cuartelazos en otras repúblicas de América Central, de Bolivia, de Venezuela, anteriores a 1960.

Allí es donde hoy se quiere que hubiera resonado la protesta pastoral. Ciertamente la historia católica hispanoamericana, de haber ocurrido oportunamente tal protesta, se ahorraría no pocos sinsabores, pero el historiador ha de plantearse diversas hipótesis.

La primera sería que, efectivamente, se procedió con pusilanimidad, o con miopía apostólica, quizá con cobardía. Pero no es la única hipótesis. Ha ocurrido en la historia eclesiástica que era mejor callar para evitar males peores. Cualquier exhibicionismo moral o imprevisión psicológica podía provocar una reacción brutal del dictador. La protesta del arzobispo de Guatemala, en 1887, contra la inmoralidad que quería introducirse en la educación le valió el fulminante destierro. Cuando se le permitió volver, a fines del siglo «encontró una comunidad desolada, sin seminario, sin congregaciones religiosas y con una legislación que amenazaba toda la actividad eclesial». Los dictadores se creían omnipotentes y, provocados, eran capaces de arruinar las cosas de un manotazo. Más de uno podía estar incluso deseando la provocación. Esta actitud venatoria se puede advertir en la recién instalada dictadura de Orellana en Guatemala, en 1922, al acecho de cualquier «desliz» del arzobispo jesuita, Luis Javier Muñoz, o del peronismo argentino en 1955 o de Fidel Castro, en septiembre de 1961. Verificado el «desliz», la dictadura tiene manos libres para proceder.

También pudo ocurrir que se creyera recuperable al dictador, para influir sobre él. Quizás esta postura eclesiástica menos jupiterina y condescendiente de Honduras, El Salvador y Costa Rica llevó a los gobernantes a no extremar sus rigores irreligiosos, durante varios decenios a finales del siglo XIX y primeros del XX.

Hay que ponderar también la situación concreta de cada comunidad eclesial. La Iglesia venezolana, al empezar el siglo XX, salía medio desvertebrada tras el acoso dictatorial a que había sido sometida desde el decenio de 1870. Se aboca, en 1908, a una nueva dictadura. Es una Iglesia «sin significación», pero no ha perdido la memoria. Extrañamente Gómez, el dictador, otro Constantino tropical, empieza a favorecerla, aferrado, eso sí, al irrenunciable patronato. La dictadura fue larga y cruel. Juicios dispares se han tejido en torno de la poseclesiástica durante el gomecismo: que se plegó al tirano, que prefirió refugiarse hacia adentro de su esencia religiosa, y aun la acusa de haber desaprovechado la coyuntura porque «hubiera podido sacarse mejor partido de una situación de favor en una era de pavoroso absolutismo».

También ha de tenerse en cuenta la realidad exacta de la jerarquía nacional. Se habla de «jerarquía», y se supone un cuerpo episcopal numeroso y compacto, y un clero autártico y abundante. ¿Qué pensar cuando esa «jerarquía» se reduce a un solo obispo, y ese clero nacional a unas pocas decenas? El empeño manifestado en Centroamérica por el delegado apostólico Cagliero, en la década de 1910, de multiplicar el número de diócesis y de obispos, obedecía, entre las causas principales, como lo expone al Papa, a que cuando había un solo obispo el dictador lo abatía y le causaba contratiempos y humillaciones. Desde Guatemala hasta Panamá, en cada país no existía sino una sede diocesana y no siempre residiendo en ella el obispo, o por una vacante, generalmente prolongada, o porque se encontraba en el destierro.

Con las dictaduras nacidas después de 1960, la mayor parte de derecha, la actitud eclesiástica es mucho más resuelta y paladina. Sin duda, el nuevo clima eclesial con el concilio, con *Medellín*, con una mayor solidaridad intereclesial, ha llevado a ver que el interlocutor de la Iglesia no era tanto el Estado cuanto el pueblo latinoamericano.

Antes de presentar tres casos particulares de dictaduras, la de Trujillo en la República Dominicana, la de Castro en Cuba y la de los Somoza en Nicaragua, creemos oportuno hacer una observación. Algunos historiadores contemporáneos parecen estrategas de batallas en

las que ni de lejos tomaron parte. No vivieron ni en el terreno ni en la época y, sin embargo, saben con precisión qué es lo que hubiera tenido que hacerse en cada momento y en cada lugar. Advertimos, leyéndolos, que usan dos pesas y dos medidas. Mientras exaltan la firmeza de los episcopados del Brasil, del Perú, de Chile, durante las dictaduras o militarismos recientes, se muestran ácidos con los obispos de Nicaragua por la posición crítica que asumieron frente a las arbitrariedades del gobierno sandinista. Les parece lógico el silencio que han tenido que guardar los obispos cubanos desde 1962, pero resaltan a la «Iglesia», porque calló (según dicen) bajo otras dictaduras.

3. Las dictaduras de Rafael Leónidas Trujillo y de Anastasio Somoza García se inician respectivamente en 1930 y en 1936-1937. Ambas tienen aire dinástico, porque sus familias quedan vinculadas al gobierno, y de este modo se prolongan durante treinta años y algo más. Las dos dictaduras se originan ilegalmente y tienen como prehistoria reciente la ocupación del suelo patrio por los Estados Unidos: de 1916 a 1924 en la República Dominicana, y de 1912 a 1932 en Nicaragua. Los dos países pertenecen al ámbito del mar Caribe y representan para los Estados Unidos enclaves estratégicos geopolíticos: sus gobiernos, por tanto, habían de imponer y conservar el orden con formas autoritarias y con ideología anticomunista. Cuando se da el golpe, se alega la intención patriótica de castigar la corrupción reinante y de establecer un gobierno de progreso y de orden.

No podría afirmarse que la consolidación de estas dictaduras se debiera a una tradición dictatorial inmediatamente anterior, pero sí se daba en ambos países un descontento popular político, sea por la presencia yanki que producía escepticismo o desinterés por la marcha de la política (con la excepción del valiente Sandino en Nicaragua), sea por la inestabilidad de sus gobiernos en la década de 1920.

Trujillo en Santo Domingo y Somoza en Nicaragua dan a los primeros años de gobierno la imagen del orden y del progreso, después de años de abandono político. Se ven síntomas claros de saneamiento económico y parece reaparecer la identidad nacional. Así se veía al principio al general Trujillo. Quizá más vistosa es la actividad de Somoza: se fomenta la industria, se diversifica la producción, mejoran las vías de comunicación. Trujillo y Somoza aparecen solícitos en promover la educación y el bienestar social, en construir hospitales, etc. Ambos llegan al poder favorecidos por coyunturas nacionales que les ga-

nan las simpatías populares: Trujillo, cuando la capital era devastada por un tremendo ciclón tropical, lo que aprovecha el dictador incipiente para mostrar energía, creatividad y filantropía; recibe el título de «benefactor», oropel del que nunca querrá desprenderse, la capital empezará a llamarse «Ciudad Trujillo», y la república se salpicará de «trujillos» por todos los rincones.

Somoza sería considerado como el pacificador que puso fin a revueltas, escaramuzas y matanzas.

Los años treinta, en que se iniciaron sus dictaduras, la atención internacional estaba focalizada por la afirmación de las dictaduras de Stalin, Hitler y Mussolini, y en las repúblicas iberoamericanas no existía vivo el sentimiento de solidaridad que cuarenta o cincuenta años más tarde se mostraría determinante en el aislamiento de los dictadores. Cierta historiografía cristiana muy de la izquierda se muestra escandalizada por la postura de la «Iglesia», cuyo «principal papel habría sido legitimar la dictadura somocista» (Jorge Arellano). Pero no se menciona esta zalema de uno de los líderes protuberantes del comunismo continental, el mexicano Vicente Lombardo Toledano, que visitando Nicaragua en 1942 abrazó a Somoza en una manifestación pública y escribió que el dictador era «inteligente, constante, que le hacía bien a su pueblo, a su modo, y que era, decíamos, un dictador paternal para su pueblo».

Trujillo suprimió todos los partidos y creó uno, el suyo, único. Somoza, liberal por estirpe, dejó que funcionaran el liberal y el conservador, e incluso que actuara un Congreso, proclive al gobierno, con elecciones amañadas.

Una vez que ambos se fortalecieron, tenía que venir la aplicación de sus psicopatías: represión de la oposición, persecución de todo disidente, eliminación de cuanto pudiera distraer la acción de la dictadura, como fue el asesinato de millares de haitianos que se habían asentado en la República Dominicana buscando trabajo, y el enriquecimiento rapaz de los dictadores y sus familias. Formaron sus propias escuadras de matones, y a medida que se perfilaba la oposición, se endurecía el terrorismo. Trujillo fue asesinado en mayo de 1961 y Somoza en septiembre de 1955. La dictadura, aún más exasperada, se prolongó a través de hijos, parientes, allegados, hasta julio de 1979. Anastasio Somoza Debayle, aferrado desesperadamente al poder, cayó y huyó dejando un baño de sangre.

4. Para comprender la actitud de la «Iglesia», que aquí vamos a entender como jerarquía y clero, durante estas dictaduras, es preciso conocer la situación de la comunidad católica en el momento en que aquéllas se inauguraban.

En la República Dominicana la Constitución de 1907 respondía al hecho católico de la nación. En la práctica prevalecía el talante de los gobernantes. Estaba en vigor el divorcio y la mentalidad laicista seguía haciendo estragos en la sociedad y en la educación. En 1930 incluso se había despojado a la Iglesia de su personalidad jurídica.

Muy grave era la dramática escasez de sacerdotes, uno por diez o doce mil habitantes. Toda la república no contaba sino con una sede episcopal, es decir, que el arzobispado de Santo Domingo, con una extensión de 48.000 kilómetros cuadrados, cubría toda la superficie nacional. Sube Trujillo cuando el arzobispo, C. Nouel, estaba casi valetudinario, y sólo cinco años más tarde, en 1935, fue preconizado arzobispo el religioso salesiano don Ricardo Pittini, italiano, con sólo tres años de permanencia en la república. ¿Por qué italiano? Había un excelente sacerdote nacional, Rafael Castellanos, muy apreciado por el nuncio, pero mal visto por el gobierno.

Hasta 1945 tuvo la arquidiócesis otro obispo auxiliar, y en 1953 y luego en 1959 se crearon otras diócesis. Quiere decir que durante los primeros 20 ó 23 años, la «jerarquía» se reducía a un solo prelado y a unas docenas de sacerdotes nacionales.

Fue comprometedor para la Iglesia tanto favor del dictador: le devolvió su personalidad jurídica, reparó templos, construyó un magnífico seminario (dato importante en esta nación tan necesitada de mucho y excelente clero), favoreció la entrada de religiosos, a los que confió institutos politécnicos, normales y escuelas. En 1954 se hizo obligatoria la enseñanza de la doctrina moral católica en la escuela oficial, y en el mismo año se firmó un concordato con la Santa Sede, dejando libre las manos a la Iglesia para la elección de los obispos. ¿Quién, honestamente hablando, no podía estar reconocido por estas manifestaciones, cuando en épocas pasadas se había atropellado la institución cristiana del matrimonio y la Iglesia había perdido sus derechos?

¿Conocía el arzobispo, y más tarde los demás obispos, los otros atropellos a los derechos humanos? Era patente la falta de libertades políticas, pero parecía que tal situación se equilibraba con el ambiente de orden que se veía imperar. El arzobispo Pittini, por otra parte, creía

que podían disimularse los fallos del gobernante (sin que se indique más) debido a su resuelta oposición al comunismo. Así lo expone a la comisión antepreparatoria del Concilio Vaticano.

La caída de gobiernos militares en Argentina (1955), Colombia (1957), Venezuela (1958) debió de alarmar a Trujillo. Recrudeció la represión y, conociéndose las brutalidades ejercidas contra los ciudadanos, por fin, en enero de 1960, los obispos hicieron oír su voz con un documento valiente, patético, incluso recordando al dictador que también él tenía una madre y una esposa. Hubo conmoción en el país, pero Trujillo endureció su postura: se decretó la expulsión del obispo estadounidense de la magnama, monseñor Thomas Reilly, con sus sacerdotes y se inició una campaña de insultos y calumnias contra «los ensotanados», que podía seguirse en toda el área del mar Caribe, merced a una potente emisora. Trujillo murió en un atentado en mayo de 1961.

Se enjuicia a bulto y de modo bien ácido la actitud de la jerarquía dominicana frente a la interminable dictadura. Pero esa «jerarquía» fue durante casi 24 años un solo obispo, primero un valetudinario (el arzobispo Nouel), luego un extranjero (el arzobispo Pittini), con sólo una treintena de sacerdotes nacionales. ¿Cómo, en la mente del arzobispo pudieron coexistir dos visiones del dictador: tirano y creyente? Se impuso la imagen del abanderado anticomunista sobre la del dictador inescrupuloso. ¿O una oposición sistemática y resuelta hubiera provocado males peores? De hecho Trujillo se exasperó cuando se publicó el mensaje episcopal: se amenazó con romper el concordato, legalizar el Partido Comunista, se insinuó la expulsión del nuncio y se desterró a un obispo norteamericano con doce de sus misioneros. Si se adoptaron tales actitudes cuando el dictador presentía su caída, no es desacertado concluir que no hubiera sido prudente encararse a este hombre primitivo, capaz de tomar no sabemos qué tipo de venganza, no sólo contra la reducida jerarquía y el insignificante número de sacerdotes, sino, peor aún, contra la comunidad católica de su patria. No pocas veces en la historia de la Iglesia el bien común y general impone el silencio, así éste signifique una calamidad para el que lo guarda.

5. La dictadura de los Somoza en Nicaragua duró 43 años, los primeros 19 con Somoza García, los 24 siguientes con la dinastía somocista. En ese extenso período se pueden distinguir dos momentos en la Iglesia: el primero de 32 a 34 años (1936-1968/70) y el otro de 1968 ó 1970 a 1979. Se enjuicia de modo amargo y radical la conducta

del episcopado y del clero en el primer momento. «Iglesia conservadora y primitiva, totalmente sometida a la dictadura de Anastasio Somoza García y a su descendencia», escribe el ex sacerdote chileno, analista de la Iglesia latinoamericana, Pablo Richard.

La jerarquía católica en estos treinta y tantos años se compuso de nueve obispos residenciales no todos simultáneamente, en cuatro diócesis hasta 1962 y otras dos creadas este año. Cuando Somoza García empezó su mandato, el metropolitano, monseñor José Antonio Lezcano, y el obispo de Granada eran septuagenarios. Éllos y los otros prelados recordaban la artera persecución de José Santos Zelaya, durante 16 años (1893-1909), hecha en nombre del Partido Liberal, y tanto Somoza como la mayoría de los congresistas pertenecían a ese partido. Había razones para no olvidar los antiguos sufrimientos y para temer, en cualquier momento, una persecución. No eran molinos de viento, como fue todo el episcopado del istmo, lo había declarado en San José de Costa Rica en 1956, que allí estaban escritas «muchas leyes contrarias a la libertad y a los derechos de la Iglesia católica», que mantenían aunque no se aplicaran. «Existen esas leyes, y en el momento en que se quiera se podrá aplicarlas». En los debates de la Constitución nicaragüense de 1939 se oyeron no pocas invectivas contra la Iglesia y sus sacerdotes y no se admitió que figurara el nombre de Dios.

La Constitución de 1950 dice que no reconoce ninguna religión, y es importante anotar que los cuatro obispos del país declararan el mismo año que la persecución podía reanudarse y que sólo «la moderación de sus gobernantes o sus sentimientos católicos» la impedían. Tampoco se mostraron tan obsecuentes con el gobierno, cuando, a propósito del sesgo anticatólico de la legislación, declararan, en diversas ocasiones, sobre todo en 1953, que éllos, los obispos, estaban dispuestos a ir a la cárcel por defender el buen derecho del catolicismo nicaragüense y el nuevo arzobispo, Vicente Alejandro González, manifestó, con gran sobresalto de Somoza, que estaba resuelto aun a señalar un candidato a los católicos a causa de la irreligiosidad constitucional.

El clero nacional era, por otra parte, muy escaso, 94 sacerdotes en 1945 y un centenar en 1968. Los extranjeros habían de guardar extremada prudencia.

No se puede ignorar la postura obsecuente de parte de la jerarquía nicaragüense, del clero, de comunidades religiosas, durante los prime-

ros 32 ó 34 años de somocismo. Pero de los nueve obispos que entonces lo fueron de la diócesis nicaragüense, dos, el de Matagalpa, Octavio José Calderón, y el de León, Isidoro Oviedo, mostraron mucha independencia y distancia.

Al iniciarse la dictadura la jerarquía era muy reducida, y estaba poco preparada, quizá temerosa de que se reanudara una nueva persecución. Somoza, como Trujillo, no tenían interés en provocar conflictos. Los dictadores, en sus primeros años, suelen crear espejismos de bienestar y de respeto, y cualquier amago de religiosidad es interpretado con ilusionada satisfacción por el mundo eclesiástico. La inconformidad y luego la crítica y oposición al régimen somocista de parte de la Iglesia nacieron hacia 1968. Antes podría decirse que hubo un despiste, una resignación generalizada. Por otra parte, no era la única misión de la Iglesia estar a la caza de desmanes y en trance de denuncias. También tenía que atender a otras fuentes de máxima urgencia pastoral.

No se han presentado, hasta ahora, documentos episcopales de respaldo al somocismo, pero, como hemos escrito en otro estudio, «los silencios y los hechos tenían que aparecer ante el pueblo, profundamente religioso, como una suerte de bendición o de exorcismo oficiado por los primeros responsables de la Iglesia». Ojalá un día pueda clarificarse este período nebuloso de la historia católica hispanoamericana, para registrarlo tal como haya sido.

6. Las dictaduras de los Somoza y de Trujillo pertenecen en gran parte cronológicamente, pero sobre todo por su espíritu, a la primera mitad del siglo XX. Habían imaginado que Nicaragua y Santo Domingo eran grandes haciendas de su propiedad, y tal fue la impresión que tuvo de otros dictadores centroamericanos de principios del siglo el delegado papal, Giovanni Cagliero. De parecido talante quería ser la dictadura de Fulgencio Batista en Cuba, de no muy larga duración (1952-1958). Pero los tiempos iban cambiando, y a cada dictador le fue llegando su hora. Apariencias de legalidad y anticomunismo prolongaron todavía mucho la permanencia de los sucesores del primer Somoza.

No se hubiera podido pensar entonces que en el mar Caribe se iba a consolidar otra dictadura, ésta de carácter marxista, implantada con astucia y con método, y asegurada contra la reacción de los Estados Unidos y de América Latina, por la solidaridad estratégica del que parecía invencible mundo comunista y por el entusiasmo de amplios sectores latinoamericanos.

Dijimos en el capítulo segundo que la historia eclesiástica hispanoamericana del siglo xx ofrecía dos períodos que terminaban y empezaban respectivamente, más o menos a mitad del siglo. La persecución a la Iglesia en Cuba pertenece cronológicamente al segundo período, pero la describimos aquí por no apartarnos del tema general de esta sección: la Iglesia y las dictaduras. Se debe, con todo, hacer una observación: la conducta del gobierno marxista es una versión latinoamericana de los procedimientos adoptados contra los creyentes al otro lado de «la cortina de hierro». Lo que sí es nuevo, que no había ocurrido nunca en la historia de las persecuciones, es la solidaridad o la simpatía demostrada por movimientos democráticos, cristianos, incluso clericales, con el perseguidor.

El 1 de enero de 1959, Fidel Castro, entonces próximo a cumplir 33 años, hacía su entrada triunfal en La Habana, después de siete años de lucha contra la dictadura de Fulgencio Batista. Muchos de sus compañeros llevaban, además del fusil, un rosario colgando del cuello. El viejo arzobispo de Santiago de Cuba, don Enrique Pérez Serantes, a quien Castro debía la vida, porque por su intervención se salvó de ser asesinado en 1953, escribía el 3 de enero una dramática proclama en la que Castro aparecía como «hombre de dotes excepcionales». Por su acción «la Divina Providencia ha escrito en el cielo la palabra *triunfo,* en virtud del cual el jefe máximo del movimiento ha podido llevar de oriente a occidente el laurel de la victoria extraordinariamente resonante».

El arzobispo no se detenía en simples ditirambos. Algo percibía su sentido pastoral (hacía 39 años había sido consagrado obispo), pues en la proclama «mal hilvanada», como él mismo la reconoce, alertaba sobre una orientación de la revolución cubana por la cual no había luchado su pueblo.

El héroe de la revolución dejaba tranquilos y entusiastas a los creyentes. Con el triunfo asegurado, e instalado en un seminario que hacía de cuartel, Castro hizo esta declaración en una entrevista concedida a la periodista Alicia Santa Cruz Pacheco: «La Iglesia ha sido una madre para nosotros, nos ha prestado mucha ayuda y mucho auxilio en este sentido».

Año y medio más tarde, el arzobispo declaraba: «Los campos están ya deslindados entre la Iglesia y sus enemigos. No puede decirse

que el enemigo está ya en las puertas, porque en realidad está dentro hablando fuerte, como quien está situado en propio predio».

Se ha dicho que una de las razones por las que el comunismo se adueñó del poder tan fácilmente en Cuba se debió a la debilidad del catolicismo cubano, y se acusa a la Iglesia de haber descuidado la acción pastoral con las masas pobres y de haberse dedicado demasiado a los ricos. Tiene fundamento la acusación, pero no para generalizarla injustamente. Quizás es legítimo afirmar que en Cuba el pueblo no se identificaba visceralmente con el catolicismo, y que esto ocurría por razones sociales e históricas. En una exposición celebrada en Roma después de visitar Cuba en 1976, el sólido marxistólogo jesuita Yves Cálvez manifestaba la impresión de que, por ejemplo en Colombia, de haber ocurrido un proceso revolucionario parecido, los comunistas habrían encontrado una irresistible oposición. Podríamos opinar otro tanto en el caso de Nicaragua: el gobierno marxista, no obstante haber contado durante diez años con todos los medios a su favor, se encontró con un pueblo profundamente religioso, dispuesto a defenderse con el instinto de su fe.

Ciertamente en el momento en que el marxismo cubano secuestraba la revolución, en 1960, la Iglesia en la isla vivía una gran debilidad estructural. Para una población de 6.340.000 habitantes, había seis diócesis (incluidos dos arzobispados), lo que equivalía a 1.132.000 por circunscripción eclesiástica. Para toda la república no se contaban sino 210 parroquias, resultando así cada una con 32.000 habitantes, había 240 sacerdotes diocesanos y 483 sacerdotes religiosos, en gran parte extranjeros, es decir, 723 sacerdotes, lo que significaba uno para más de 9.000 habitantes. El número de religiosas era de 2.225. De acuerdo con estadísticas de 1959 los seminaristas llegaban a 80 con pocas ordenaciones por año.

Pero a partir de datos puramente anagráficos (que inducen tanto al espejismo), un 89 %, y algo más de la población global, resultaba católica.

Persistía en Cuba un sentimiento religioso manifestado en formas sincretistas de religiosidad popular. Mencionemos, por ejemplo, la devoción y la fiesta de la Virgen de Regla, o de San Lázaro, con su lepra y con su mitra, o las curiosas costumbres de Semana Santa en los campos. Sería injusto decir que la Iglesia estuvo ausente de las zonas rurales. «Su implantación en ellas –afirmaba el secretario de la Conferencia

Episcopal, padre Carlos M. Céspedes, en 1978– es muy superior a lo que se dice, a lo que se cree».

Cuando Castro arreció en sus discursos contra la Iglesia, se sentía seguro afirmando que el catolicismo no tenía arraigo popular en Cuba. En el medio siglo que siguió a la Independencia, la religión tuvo cierta apariencia vergonzante y la Iglesia socialmente se veía como una institución de mujeres devotas. Su clero había estado muy ausente de la lucha por la Independencia y aun se había opuesto a ella, aunque estudios recientes invitan a relativizar la última afirmación. En los orígenes de la nueva república, y en contraste con lo ocurrido casi un siglo antes en todas nuestras repúblicas continentales, una Constitución laica, liberal, positivista, preside la marcha de la sociedad cubana.

Pero a mitad del siglo xx se advierte el despuntar de una primavera católica. El apostolado laical se organizaba y florecía en sus ramas de Acción Católica especializada, despertaba entusiasmo el dinamismo de las Congregaciones Marianas orientadas por el jesuita Felipe Rey de Castro y mostraban vigor las asociaciones de Caballeros de Colón, Maestras Católicas y la Agrupación Católica Universitaria, ACU.

Una encuesta científicamente organizada y realizada entre la población por los universitarios católicos en 1954, que cubrió toda la isla, dio los siguientes resultados: 96,5 % creían en la existencia de Dios, 72,5 se declaraban católicos, 29 % agnósticos, 6 % protestantes. De los católicos, 24 % participaban regularmente en la misa dominical, 42 % en ocasiones, pero un 31 % no lo hacía durante años. A la pregunta de cómo se comportaba la Iglesia con los obreros, la respuesta se dividió así: buena, 57 %; mala, 3,5 %; indiferente, 11,5 %; no opinó, 28 %.

Preguntándose a los encuestados sobre el proceder de la Iglesia con los pobres y con los ricos, se respondió de esta forma: se ocupa por igual de ambos, 42 %; se ocupa más de los pobres, 26 %; se ocupa más de los ricos, 14 %; no se ocupa de los pobres, 2 %.

Ciertamente existía en Cuba un núcleo amplio de católicos bien estructurados, conocedores de la doctrina social de la Iglesia, resueltos a luchar contra las tiranías, universitarios, profesionales y obreros, independientes de partidos revolucionarios. Todos ellos, arriesgando sus vidas, se mantuvieron en la oposición contra Batista, expresada de diversas maneras: por la prensa, con huelgas, con reuniones callejeras y en recinto cerrado. Y muchos se unieron al frente guerrillero. Algunos sacerdotes franciscanos y jesuitas marcharon como capellanes, espon-

táneamente y a petición de los comandos revolucionarios. Las pequeñas imprentas eclesiásticas editaron clandestinamente boletines contra la dictadura y no pocos activistas estuvieron escondidos al amparo de iglesias y casas religiosas.

Ya a principios de 1958 el episcopado propuso la fórmula de un *Gobierno de Unión Nacional*, que no tuvo éxito. Las Asociaciones Católicas y el obispo de Matanzas propusieron simplemente a Batista, que renunciara, pero, sobre todo el batallador arzobispo Enrique Pérez Serantes martilleó con insistencia sobre los acontecimientos que enlutaban a Cuba.

Tómese nota de que el último cuartel del gobierno, el de El Cobre, junto al santuario de la Virgen, se rindió por intervención de dos sacerdotes, y que los vencedores, con Fidel y Raúl Castro a la cabeza, se establecieron en el seminario contiguo, ya en vísperas de la victoria final.

Nadie puede olvidar que los católicos ofrecieron apoyo resuelto a la lucha contra la dictadura, que algunos jóvenes de la ACU (Agrupación Católica Universitaria) fueron sacrificados, otros fueron desterrados y que la revista católica *La Quincena*, dirigida por el franciscano padre Ignacio Biain, fue «una trinchera de ideas y un insobornable reducto de la libertad y el derecho» (Manuel Fernández).

El primer año del castrismo fue de recelosa concordia. El episcopado brindó repetidamente su apoyo al nuevo régimen y a sus iniciativas, pero no en forma incondicional. Manifestó reticencias frente a la forma demasiado sumaria como se aplicaba la pena de muerte a los culpables de la dictadura de Batista («el paredón»), a ciertos criterios con que se encauzaba la reforma agraria y a algunos principios, arreligiosos y selectivos, con que se empezaba a adelantar la nueva política educativa.

Nunca se opuso a la reforma agraria como tal. Son bien significativas estas palabras del propio Castro en la televisión cubana el 13 de junio de 1959:

> Nadie puede poner en duda la actitud de estos dirigentes de la Iglesia católica, cuya firme conducta en momentos difíciles es bien conocida. Del Gobierno Revolucionario no han recibido ningún favor y no obstante se expresan en estos términos [se refiere a documentos episcopales] en apoyo a una ley tan justa... Con estas declaraciones, la

Iglesia cubana se ha colocado en posición verdaderamente revolucionaria. Es la Iglesia católica más revolucionaria en el orden social.

Un buen número de católicos fue llamado a colaborar con el gobierno en puestos de significación. La palabra de Castro resonaba durante horas, con indeclinable frecuencia y, como la recuerdan eclesiásticos hoy desterrados, los jóvenes religiosos, ya entonces, se apiñaban junto a los televisores para aplaudir entusiastas las interminables arengas del héroe revolucionario.

Los católicos sintieron la necesidad de hacer patentes sus criterios durante el primer año de gobierno, mediante la celebración de tres encuentros. En agosto, con el XV Congreso Nacional de Colegios Católicos, a mitad de noviembre, con la «Segunda Semana de Estudios Sociales y Jocistas», cuyas conclusiones fueron de franca avanzada, y a fines de noviembre para el espectacular Congreso Católico Cubano. Su realización demostró sobradamente la madurez y apertura de muchas organizaciones católicas. Los que entonces se llamaban «socialistas» lo vieron con recelo, una parte de los católicos lo asumieron como un acto de presencia de la Iglesia en el proceso político y social que vivía Cuba, pero insistiendo en la apoliticidad de la celebración, y otra parte vio en él la intención que tenían los creyentes de afirmar el carácter nacional del catolicismo como fuerza imponente que debía tener en cuenta la revolución. Un millón de personas asistieron, bajo la llovizna y el aguacero, al acto final. Allí estuvo, invitado, Fidel Castro, y el único orador fue el papa Juan XXIII en alocución radiodifundida desde Roma.

Al cumplirse un año del triunfo, flotaba en la atmósfera un olor a dictadura, y a dictadura comunista. No lo disipaban ni ciertas cortesías de Fidel Castro (invitación a la «cena martiana» cursada en enero de 1960 al arzobispo auxiliar, don Evelio Díaz), ni algunas de sus afirmaciones democráticas del primer año como ésta en un discurso del 21 de mayo de 1959:

Nuestra revolución no es capitalista ni comunista... El comunismo soluciona los problemas económicos a cambio de quitar al hombre las libertades que tan caras le son. El capitalismo deja abandonado al hombre; el comunismo, con sus conceptos totalitarios, sacrifica sus derechos, etcétera, etc.

A mitad de 1959 renunció el presidente de la república, Manuel Urrutia, y en octubre el jefe de la provincia de Camagüey, el célebre Hubert Matos (condenado después a 20 años de prisión). El año 60 se aclararon las tendencias. El Partido Comunista, bien ausente, por cierto, de la lucha contra la dictadura, empezó a figurar en primera línea. En abril el secretario general del Partido Socialista Popular, comunista confeso, Juan Marinello, en un congreso nacional, con delegados de otros países, acusó a la juventud católica como enemiga de la revolución.

Observadores extranjeros, como el escritor norteamericano Richard Pattee, o la revista francesa *Informations Catholiques*, con un candente artículo titulado *Face à l'imposture*, descubrían la pendiente comunista del régimen. Todavía muchos cubanos trataban de convencerse de lo contrario. «El pueblo cubano, que no es comunista ni va a serlo jamás, está unido y firme al lado de Fidel Castro y de su obra de gobierno no hace falta más», escribía *La Quincena* el 31 de marzo.

Había que salir de los equívocos. El episcopado aguardó con paciencia, pero, finalmente, resolvió hablar. El 7 de agosto de 1960 publicó una «carta circular colectiva». Reconoce y sigue apoyando los aspectos que le parecen positivos, empezando por la reforma agraria, pero da su voz de alerta: «la Iglesia —dicen los obispos— nada teme de las más profundas reformas sociales, está hoy y estará siempre en favor de los humildes, pero no está ni estará jamás con el comunismo». Termina afirmando que no se le ocurra a nadie pedir al episcopado que se calle, pues «contra el comunismo materialista y ateo está la mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, y que sólo por el engaño o la coacción podría ser conducido a un régimen comunista».

La respuesta de Castro, el 11 de agosto, fue violenta. Llamó a los obispos «traidores a Cristo». Empezaron a multiplicarse revueltas y motines, junto a los templos y aun dentro de ellos, con la aquiescencia policial. El arzobispo coadjutor de La Habana anunció entonces que la Iglesia se vería obligada a cerrar sus templos y a declararse «Iglesia del silencio, para que todo el mundo supiera lo que pasaba en Cuba».

Lo que siguió tuvo el mismo proceso de Hungría en 1948 o de Checoeslovaquia en 1949: bloqueo a todas las actividades y posibilidades apostólicas de la Iglesia en los medios de comunicación, campaña de acusaciones sin que los católicos pudieran defenderse e intervenciones insultantes de Castro, recibidas con estruendo por masas

psicológicamente preparadas. El 4 de diciembre de 1960 los obispos hicieron pública una «Carta abierta al señor primer ministro, Dr. Fidel Castro». Denunciaban en ella «la campaña antirreligiosa de dimensiones nacionales cada vez más violenta», la detención y mal trato a muchos sacerdotes, «las injurias y calumnias a obispos e instituciones», privando a la Iglesia de todo medio para defenderse, las artimañas para dividir a la Iglesia y el sofisma de que los católicos eran contrarrevolucionarios porque eran anticomunistas.

Los mismos pasos se darán 20 años más tarde en Nicaragua. En Cuba un sacerdote se prestó a hacer el juego al gobierno, el padre Germán Lence, a quien Castro (como Perón en Argentina y Calles en México) se refería en elogiosos términos. El iluso proyecto no tuvo éxito ninguno y el padre Lence murió años más tarde en Costa Rica, en paz con la Iglesia.

La prensa gubernamental, por ejemplo el periódico *Revolución*, brindaban su apoyo al movimiento «Con la Cruz y con la Patria», capellaneado por el padre Lence, no se cansaba de acusar a la Iglesia de conspirar a las órdenes de la embajada norteamericana. La Iglesia era presentada además (exactamente como se hará en Nicaragua) como institución imperialista, difusora «de los intereses egoístas y anticristianos de los ricos, de los explotadores, de los humildes, de los mercaderes, escribas y fariseos con que la revolución ha tenido que enfrentarse».

Ciertos discursos de Castro preanunciaban también la liquidación de la educación católica. En marzo de 1961 ponderaba la excesiva tolerancia de la revolución: «sería culpa nuestra si en diez años tuviésemos que fusilar a un contrarrevolucionario porque hoy lo dejamos en las manos mohosas de los que quieren dominar las muertes de la juventud en forma antisocial y anticubana».

Esta apreciación de la educación católica no había cambiado 25 años después, cuando Castro tenga su entrevista con «Frei Betto». Nos referimos a la publicación del encuentro con Castro, titulado *Fidel y la Religión*.

Durante los primeros meses de 1961 se intoxicó a la opinión con filípicas anticatólicas: contra los obispos, los colegios, el «Día del Catecismo», las asociaciones católicas, coreadas con gritos y consignas: «curas al paredón», «Fidel, seguro, a los curas dales duro».

Así llegó, el 15 de abril, la estúpida invasión de bahía de Cochinos. ¿Qué más quería Castro? Uno de los capellanes de la fuerza in-

vasora (desbaratada en pocas horas), traía escrita una proclama «a los católicos de Cuba», que cayó en manos del gobierno. *Habemus confitentem reum*... El 1 de mayo, ante una multitud oceánica, Castro, con todo el camino despejado para establecer un régimen comunista, anunció la liquidación de la actividad educativa de la Iglesia y el extrañamiento de su personal extranjero. El discurso efectista y vehemente se convertía en diálogo incisivo y en alboroto de las masas electrizadas por el héroe que tan fácilmente había desbaratado al invasor imperialista. Se proclamó a Cuba como el primer país marxista-leninista del hemisferio occidental.

Empezó el éxodo, completado en septiembre, cuando ocurrieron los incidentes en la celebración de la Virgen de la Caridad, en La Habana. Hubo culata y bala y un obrero católico, Armando Socorro, resultó muerto. El 17 de septiembre fueron embarcados, con un tratamiento abyecto, 131 sacerdotes en el vapor *Covadonga*. De ellos, 33 eran cubanos, y cubano era monseñor Eduardo Boza Masvidal, consagrado el año anterior como auxiliar de La Habana, a quien habían recluido desde el 10 de septiembre en un calabozo. De un golpe fue suprimida toda la actividad educativa católica, lo que aún quedaba de su prensa, fueron disueltas todas las asociaciones católicas de carácter social o cultural y la Iglesia en Cuba empezó con todos los honores a pertenecer a la «Iglesia del silencio».

A los pocos días, Juan XXIII hacía público el sufrimiento que le estaba causando esta comunidad de creyentes bajo la persecución y el desamparo. Fueron sus palabras:

> Permitid que hoy os confiemos una pena íntima que hemos probado estos últimos días. El mundo en que se extiende la Iglesia es grande, y no ignoráis que en vastas regiones del mundo se ensaña una verdadera persecución, por cierto no sangrienta pero cargada de consecuencias igualmente para la vida social. En el mar de las Antillas, en la puerta de las dos Américas, se encuentra la república de Cuba, nación que nos es particularmente querida, y que en estos momentos lo es más todavía, porque desde hace algún tiempo conoce la prueba y el sufrimiento.

Al inaugurarse el II Concilio Vaticano, se presentó en Roma una exposición gráfica de la «Iglesia del silencio». Allí figuraba la Iglesia en

Cuba. Protestó el embajador ante la Santa Sede, señor Luis Amado Blanco, y respondió con serena firmeza el obispo desterrado, contra todo derecho, Eduardo Boza Masvidal.

Los sacerdotes quedaron reducidos en Cuba de 723 a 220, y la distribución de habitantes por sacerdote pasó de 9.400 a 32.200, proporción que se irá agravando con los años. En 1980 serán casi 42.000 habitantes por sacerdote. Ateniéndonos sólo al dato anagráfico (a saber, al número de bautismos como constan en los libros parroquiales y nada más), si en 1960 un 89,34 % de la población se presumía católico, es decir 5.665.000 de los casi seis millones y medio de cubanos, en 1983 el porcentaje de católicos era de 38,87 %, o sea 3.903.000, dentro de algo más de diez millones de habitantes. Diez años después de estas expulsiones, en 1971, se bautizaban en Cuba solamente 18 niños entre 1.000, y los matrimonios católicos eran cinco entre 1.000. Piénsese, por tanto, en lo que esto representa, dentro de una ecología sociorreligiosa, como desafección al cuerpo social de la Iglesia. Creemos que un caso parecido sólo se dio en Austria durante el Anschluss hitleriano.

Quedaron los templos. Sobre los sacerdotes recayó un peso abrumador, hasta tener que celebrar cada uno cinco y ocho misas dominicales. Como, de acuerdo con la malicia dictatorial, «el domingo, la calle es para los niños» las asociaciones comunistas organizaban encuentros bulliciosos de niños frente a las puertas de las iglesias precisamente cuando se celebraban las misas.

Católicos simpatizantes del castrismo (por ejemplo, Enrique Dussel) han afirmado que el éxodo de sacerdotes y religiosos se debió a la incapacidad de adecuación al experimento «socialista». No negamos que muchos, pero no todos, se acogieron a esa situación. Un grupo de más de 50 jesuitas españoles se comprometiron expresamente a permanecer, desafiando todos los riesgos. Los religiosos en formación, expulsados de sus casas, tuvieron, obviamente, que buscar refugio en suelo extraño. Los hermanos y religiosas dedicados a la enseñanza o a la asistencia, privados de sus centros de apostolado, ¿que podían seguir haciendo en Cuba? El papa Juan XXIII, en alusión evidente a esta situación, sugirió en una alocución a los hermanos lasallistas en Roma, en junio de 1961, que, al cerrarse las puertas de su apostolado en un país, marcharan a otro.

Se dice que, años más tarde, el régimen de Castro autorizó la entrada de sacerdotes extranjeros. Sí, pero con cuentagotas, debiendo esperar los peticionarios entre ocho y diez meses para recibir el visado.

El silencio cayó sobre la Iglesia en Cuba. Quedaban dentro ocho obispos (el cardenal Manuel Arteaga, de 82 años; el arzobispo de Santiago, de 78) y el nuncio, monseñor Luigi Centuz, quien, no obstante su pericia diplomática, no fue la persona adecuada para afrontar las circunstancias que se presentaban. En 1962 fue llamado a Roma.

Lo reemplazó, como encargado, un sacerdote de gran habilidad, con experiencia en un país comunista, Yugoeslavia, del que había sido expulsado. Era monseñor Cesare Zacchi. Con tesón, prudencia, paciencia, tolerancia, emprendió la dificilísima tarea de salvar lo salvable: contribuir a la relajación de las tensiones, a lograr la presencia de tres obispos cubanos en el Concilio, a obtener el ingreso de un grupo de sacerdotes, a la autorización de que algunos obispos asistieran a la Conferencia de Medellín (1968) y a lograr la libertad de algunos sacerdotes encarcelados.

Declaraciones atribuidas a él, y declaraciones orquestadas de Castro, por ejemplo ante clérigos y estudiantes durante su visita a Chile, aseguraban que no había persecución en Cuba. «Iglesias abiertas, sacerdotes que dicen misa todos los días, hospitales bajo el cuidado de monjas, ¿qué más puede pedírsenos?» decía Castro en Chile.

En 1969 un amplio número de sacerdotes expulsados de Cuba expuso en un memorial a la Santa Sede el riesgo que existía de no justipreciar la real situación de la Iglesia en Cuba. Pablo VI, propulsor de lo que se ha llamado la *Ostpolitik*, tenía lúcida conciencia de sus deberes con la comunidad católica cubana. Mantuvo en la nunciatura al encargado, monseñor Zacchi; en 1967 lo preconizó obispo y en 1974 lo designó como internuncio en La Habana, pues antes sólo era encargado. Un bien mayor exigía que el episcopado se mantuviera un poco a la sombra y que fuera la nunciatura quien asumiera el cometido de relacionarse con el gobierno. Cuánto hubo de sufrir el Papa a causa de las tergiversaciones de los «fidelísimos», como que por esos mismos años había de tomar la dura decisión de pedir al heroico cardenal húngaro, Mindszenty, su salida de Hungría, y más tarde su renuncia a la sede primacial.

El episcopado cubano volvió a hablar en 1969. Se trata de dos documentos que presentaban la conferencia de Medellín y hablaban

sobre la fe. El primero abordaba también el caso del bloqueo impuesto a Cuba y lo deploraba. En la diáspora fue recibido agriamente, pero la izquierda cristiana, preanunciaba, ahora sí, «nuevos tiempos» para la Iglesia cubana, tiempos que ¡durarían siglos! Al gobierno comunista poco le importó el documento y los famosos «nuevos tiempos» no sólo no llegaron, sino que se convirtieron en plazos sagazmente aprovechados por el gobierno comunista para provocar —como lo han esperado— un colapso definitivo de la Iglesia. Se han sumado al insidioso propósito la ingenuidad y el extraño entusiasmo por el proyecto castrista de clérigos y laicos cristiano-marxistas de Europa y las Américas, quienes durante muchos años continuarán tributando reconocimientos y homenajes a «Fidel», «el *leader* de las manos limpias», como aún se le llamaba por el año 1991 en una institución jesuítica de Bogotá.

Quienes han vivido la experiencia por dentro han calificado la situación creada para la Iglesia, no un *modus vivendi*, sino un *modus moriendi*. Pero el asombroso fenómeno de cristianos aplaudiendo a sus perseguidores pertenece a un nuevo período histórico, y a ese fenómeno nos referiremos más adelante.

[illegible]

[illegible] tro, por ejemplo ante clérigos y estudiantes durante su visita a Chile, aseguraban que no había persecución en Cuba: «Iglesias abiertas, sacerdotes que dicen misa todos los días, hospitales bajo el cuidado de monjas. ¿Qué más puede pedirse?», decía Castro en Chile.

En 1969 un amplio número de sacerdotes expulsados de Cuba expuso en un memorial a la Santa Sede el riesgo que había de no justipreciar la real situación de la Iglesia en Cuba. Pablo VI, propulsor de lo que se ha llamado la Ostpolitik, tenía buena conciencia de sus deberes con la comunidad católica cubana. Mantuvo en la nunciatura al encargado, monseñor Zacchi, en 1967 lo preconizó obispo y en 1974 lo destinó como internuncio en La Habana, pues antes sólo era encargado. Un bien mayor exigía que el episcopado se mantuviera un poco a la sombra y que fuera la nunciatura quien asumiera el cometido de relacionarse con el gobierno. ¡Cuánto hubo de sufrir el Papa a causa de las exigencias de la diplomacia...! ¿Acaso no por esos mismos años habló de tomar la durísima decisión de pedir al heroico cardenal húngaro, Mindszenty, su salida de Hungría, y más tarde su renuncia a la sede primacial.

El episcopado cubano volvió a hablar en 1969. Se trata de dos documentos que presentaban la conferencia de Medellín y hablaban

Capítulo V

EL QUEHACER DE LA IGLESIA HISPANOAMERICANA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

El magisterio episcopal en los primeros decenios

1. La comunidad católica hispanoamericana de la primera mitad de nuestro siglo era, como hemos indicado en el capítulo primero, de carácter preferentemete rural. A pesar del hostigamiento laicista, se conservaba profundamente apegada a su fe. El secularismo, como forma cultural, tuvo una escasa vigencia en grupos reducidos. Los obispos y el clero gozaban de un prestigio sacral entre las masas, no obstante las oleadas anticlericales. El pueblo era muy sensible al reclamo religioso. En regiones tan desprovistas de clero, como las repúblicas centroamericanas los arzobispos como Casanova y Durou en Guatemala, Hombach en Honduras, administraban hasta cien mil confirmaciones, durante la visita pastoral. Es, sobre todo, a esa masa católica a quien se dirige el magisterio episcopal.

Se ejerce a través de una acción colectiva, por medio de mensajes o cartas pastorales, de concilios provinciales o de conferencias episcopales, o por una acción individual, con las cartas pastorales escritas por cada obispo, al principio de la cuaresma, con ocasión de algún acontecimiento especial, digamos un congreso eucarístico, una calamidad pública, una festividad religiosa.

Serían materia de estudio, tal vez difícil y pesado, pero de alto interés, los contenidos teológicos, bíblicos, sociológicos, de estos millares (!) de documentos que durante medio siglo o algo más emanaron del episcopado hispanoamericano. Esquematizando mucho, y a partir de algunos documentos ejemplares, podríamos llegar a esta descripción generalísima, de acuerdo con criterios y preocupaciones actuales.

Los documentos conciliares o sinodales aparecen técnicos, jurídicos, precisos, pues están legislando. Son de estructura excesivamente clerical, escritos muchas veces en latín y se detienen demasiado en los aspectos referentes al clero. Los documentos de pastoración ordinaria (cartas pastorales) conservan un tono paternalista, con una argumentación a menudo abstracta, en ocasiones resultan tremendistas, pues deben denunciar situaciones pecaminosas de la comunidad, graves deficiencias morales, peligros no imaginarios. En los dos géneros de documentos prima una sobrecarga «espiritualista», la argumentación bíblica no es rica ni rigurosa y, normalmente, son de una extensión inacabable.

Pero tienen el mérito pastoral de salir a la defensa de la fe de los fieles, de promoverla y educarla, de responder a reales necesidades espirituales y de ser oportunos y valientes. La abstracción desaparece cuando abordan temas específicos, como los de la familia, la catequesis, las prácticas cristianas, la deplorable situación de los indios, la educación, el estado moral de la sociedad. Se podría hacer una antología de temas referentes a la santificación del clero y a las exigencias del ministerio sacerdotal. Este magisterio episcopal depende, en gran parte, del magisterio pontificio, no existiendo en esos decenios ningún «complejo antirromano», con frecuentes alusiones a la enseñanza de León XIII y de los sucesores, y con una gran fidelidad al *Syllabus* de Pío IX.

Se descubre, en ocasiones, el influjo de unos concilios o sínodos sobre otros (el concilio de Cartagena, en Colombia, parece inspirar al sínodo de Ancud en Chile en 1907, el de Lima de 1912, al de La Paz en 1925). Tuvieron también el mérito ecuménico de llevar a los fieles las preocupaciones de la Iglesia universal y misionera, con sus disposiciones sobre la Unión Misional del Clero, la Santa Infancia, la Obra de San Pedro Apóstol, el Día Mundial de las Misiones y cultivaron asiduamente la espiritualidad de los fieles a través de las vivas recomendaciones sobre la frecuencia de los sacramentos y las grandes devociones cristológicas y marianas.

Los concilios provinciales son reuniones de obispos de una provincia eclesiástica, convocada por el arzobispo metropolitano, para estudiar los problemas de la Iglesia y legislar. Los sínodos son reuniones del clero, convocadas por el obispo diocesano, al que pueden ser invitadas otras personas, con el mismo fin, pero sólo legisla el obispo.

La actividad conciliar ha sido reducida, no obstante la prescripción canónica de que se celebraran periódicamente. En toda Centro-

américa, Venezuela, Colombia, Argentina, no se tuvo ninguno después del Concilio Plenario de Roma. En cambio ha sido bien notable la actividad de las conferencias episcopales, que no son legislativas y gozan de mayor agilidad.

2. En la imposibilidad de presentar en un cuadro sintético la acción global de los concilios y sínodos, o de las conferencias episcopales celebradas en Hispanoamérica, entre 1890 y 1956 (año de la fundación del CELAM), nos limitamos aquí a ofrecer ejemplos dispersos en tiempo y espacio de este magisterio episcopal, que nos pondrán en la pista de la multiplicidad y al mismo tiempo homogeneidad de problemas sobre los que debía pronunciarse.

En 1893 el Concilio de *Antequera*, en México, trata, entre otros argumentos, sobre el avance de las doctrinas nihilistas, del duelo, la embriaguez, los espectáculos inmorales, el fraude, la usura y el juego. Alude a la prepotencia del poder político y es memorable su toma de posición en favor de los indios, explotados por agentes extranjeros y falsos aliados del indio. Los párrocos deben defenderlos y «tener presente el noble ejemplo del ilustrísimo don Bartolomé de las Casas». Amenaza con la destitución a los sacerdotes que se muestren duros con «estos hijos predilectos de la Iglesia», sobre los que nunca se debe hablar injuriosamente. Exhorta a la fundación de escuelas donde los indios se instruyan en artes y oficios, se prevengan contra la charlatanería de los curanderos y acepten sin temor la vacuna. Pide a los párrocos que aprendan la lengua de los indios y recuerda que todos los hombres son iguales ante Dios. Como dato sociológico encontramos la descripción de las supersticiones de los indios: sacrificaban animales, rociaban con su sangre los sembrados y ofrecían alimentos a los difuntos.

A los pocos años se celebró otro Concilio en Ciudad de México. La problemática es otra: promoción de colegios, escuelas normales y universidad católica. Nada dice del liberalismo, pero pone en guardia contra las ideologías materialistas, una de cuyas expresiones desafiantes era la cremación de los cadáveres «como expresión de odio hacia la religión cristiana». La solicitud episcopal en México estuvo absorbida después por las circunstancias de persecución, como se ha indicado en el capítulo anterior.

En 1902 se convocó un Concilio provincial en Cartagena, Colombia, cuando estaba concluyendo una terrible guerra civil. Aquí se

acusa a la masonería, al liberalismo, a la prensa, a ciertos centros de enseñanza y al protestantismo como enemigos y peligros de la fe. Los espectáculos teatrales (en la Colombia rural, empobrecida y analfabeta de aquellos tiempos) se describen como «fomento de la concupiscencia, estímulo de la fornicación y lujuria, escuela de la intemperancia, solicitación a la torpeza y, finalmente, horno babilónico». No todo es tono tremendista. Este Concilio tiene bellas consideraciones pedagógicas sobre la oración, la familia, el culto y el ministerio sacerdotal. El episcopado colombiano celebró a lo largo de estos decenios regulares asambleas o conferencias, dejando extensas instrucciones doctrinales, con énfasis en el trabajo catequético de la Iglesia. En los años treinta y cuarenta emerge la preocupación por el avance del protestantismo, por los intentos de nuevos gobiernos de laicizar la educación, por el éxodo campesino a las ciudades, por la organización de la Acción Católica y la creación de organismos eficaces que contrarrestaran el trabajo de los sindicatos comunistas.

En 1904 se reunieron, por fin, los obispos de Venezuela, no en Concilio (¡había que evitar injerencias del gobierno!) sino en conferencia «para levantar la Iglesia venezolana de la postración en que yace», escribía la revista española *Razón y Fe*, en el lejano 1905. Esta reunión y el documento que de allí salió significó la ruptura entre una situación de acorralamiento y otra de reacción. La entonación podrá ser defensiva y apologética, pero es un diagnóstico hecho sobre problemas de extrema gravedad: descristianización, ignorancia religiosa, inmoralidad de la sociedad venezolana y amenazas venidas de la modernidad. Se puso al día esta instrucción en 1923, regresando sobre los temas de la familia, la catequesis, la prensa, el seminario, las vocaciones sacerdotales. De 1936 a 1947, con los nuevos tiempos de agresividad oficial se multiplican los documentos episcopales, sobre todo en defensa de la educación católica.

En el Perú hubo mayor actividad conciliar y sinodal. Por lo menos las diócesis de Lima y Trujillo se esforzaron en lograrlo. Es notable el concilio limense de 1912. «Que los peruanos —dice uno de sus artículos— en su vida personal y familiar se esfuercen para que el Perú conserve su fisonomía católica, como reza la Constitución».

Hubo insistencia en éste como en otros pronunciamentos eclesiásticos hispanoamericanos de urgir la prontitud del bautismo, de modo que los niños lo recibieran a los tres o, a lo sumo, a los ocho días de

nacidos. En otras regiones se permitía dilatarlo hasta los 15 días. El concilio demuestra mucha solicitud por la catequización de los niños y la instrucción de los fieles, así como por la suerte de los sacerdotes viejos o enfermos. Cuando aborda el problema de la descristianización y de la inmoralidad, el contenido y el tono se parece al de otros documentos episcopales hispanoamericanos. «El liberalismo todo lo invade, como peste», la masonería es insidiosa y potente, «las sectas engañadoras siembran aún la disensión interna de la patria», se alerta contra la pornografía, contra el cine (¡estamos en 1912!) y los bailes públicos, se deplora el adulterio, el concubinato, la usura, la embriaguez, el duelo, el suicidio, el lujo desenfrenado y la moda indecente.

Qué estrecha analogía se advierte cuando el concilio limense entra a la defensa de los indios, con la legislación del concilio de Antequera antes citada. Advierte que los indios se encuentran en lamentable situación y que el clero y la autoridad civil «aunando las fuerzas, han de promover su desarrollo religioso, social y civil, para que los males que los afligen por lo menos disminuyan». Sigue una sentida exhortación a los párrocos para que evangelicen a los indios en su propia lengua, «los aparten del alcohol y de la coca y hagan que envíen a la escuela a sus hijuelos». Amenaza con el castigo divino a sus explotadores y recuerda que «todos son hijos de nuestro Señor Jesucristo».

Vale la pena aducir aquí sumariamente algunas disposiciones del sínodo de Trujillo (Perú) celebrado en 1924. Insiste en la obligación de enseñar el catecismo y de que, en los campos lejanos del centro parroquial, los laicos instruidos en la fe reúnan a los campesinos los domingos para impartirles una catequización elemental. Sin embargo, en otras disposiciones se lee lo siguiente: «Los laicos en la Iglesia no tienen ninguna intervención en el culto, aunque contribuyen con sus limosnas, a título de devoción, a su sostenimiento y esplendor». Prohíbe toda participación de los sacerdotes en la política y pide «agrupar a todos los católicos en torno de nuestra bandera», a saber, la causa católica, distinta de las causas políticas.

En 1925 la arquidiócesis de La Paz celebró un sínodo, entre cuyas disposiciones descuellan algunas, como reflejo de la situación rural y social. Declara como pecado reservado el concubinato de los sacerdotes, el pacto previo de favorecerse con perjurio ante los jueces y el adulterio en forma de concubinato. Nos parece muy notable la preocupación por «los pobres, enfermos y viudas porque son —dice— la porción predilecta

de la familia de Jesucristo, y los candidatos más seguros para el cielo». Emerge igualmente la solicitud por los «pobres indios, que por su miserable condición han de ser tratados paternalmente», no han de ser apurados con exigencias intelectuales en la expresión de la fe y han de ser educados en ella de modo acomodado a su capacidad. «Conserven los curas en sus templos –dice el sínodo–, con estimación y provecho oportuno, los cuadros que representan los novísimos, que con tanta habilidad y experiencia nos han dejado nuestros ilustres antecesores en la cura de almas». Juzga grave equivocación creer que no se necesita preparación para predicarles. «Tienen un sentido común notable y son accesibles a los preceptos de la lógica, como cualquier otro cristiano». Los párrocos han de recorrer los campos «con el fin de administrar a esas infelices turbas de indígenas, ancianos, mujeres y niños, que no pueden ir ni nunca han ido al pueblo». Los sacerdotes «jamás den la cruel sospecha de que van en busca de dinero o víveres».

Como en México y en el Perú, los indios eran propensos a la superstición y al maravillosismo. Rompían las aras para conservar pequeños pedazos, adornaban las imágenes del modo «que suelen emplear los indios en su ignorante piedad». Lo cual tenía un precio: era la propaganda protestante que inducía a los indios al desprecio de los ritos católicos.

En 1895 se celebró un sínodo diocesano en Santiago de Chile. 50 años más tarde se convocó un concilio provincial en la misma ciudad. Llama la atención, comparándolos, la persistencia de problemas, como la masonería, el panteísmo, la indiferencia religiosa, el racionalismo, que en los dos momentos aquejaban a la sociedad cristiana, y que son denunciados por el magisterio episcopal. Se habla en ambas reuniones de lacras morales, como la embriaguez, el juego, la codicia, los espectáculos inmorales, la rebeldía a la legítima autoridad.

En 1895 y en 1945 se hace énfasis en la acción catequética de las parroquias, con determinaciones concretas, sin olvidar a la gente de los cuarteles y de las cárceles. Es explicable esta determinación de 1895 acerca de los matrimonios mixtos: «la Iglesia mira con horror y tiene prohibidos los matrimonios de sus hijos con los que profesan una religión distinta de la católica».

En 1945 una de las preocupaciones del episcopado chileno era el apostolado educativo. Ese año se había fundado la «Confederación Iberoamericana de Educación Católica», para defender precisamente la

libertad de educación privada sofocada en todos los países por las políticas gubernamentales. El Concilio de Santiago exigió el respeto al derecho de los padres de familia a escoger el tipo de educación y la obligación del Estado de subsidiar los colegios de la Iglesia, pues la población era católica. Pero pide también un esfuerzo de los católicos para abrir la educación a las clases populares. En Chile, como en otras repúblicas, se sentía la fuerza de la propaganda protestante. El concilio establece el Secretariado General de la Defensa de la Fe. Lo mismo se hacía entonces en México, Cuba y Colombia. El Concilio Provincial de Santiago tuvo muy en cuenta el problema social y la aplicación de la doctrina social de la Iglesia. Hablaremos sobre esto más adelante. De todos modos, leyendo los documentos conciliares se advierte una modernización de la visión de los problemas y del tono pastoral.

A principios del siglo (1907) se celebró en otra diócesis chilena, San Carlos de Ancud, un sínodo, convocado por el obispo Ramón Ángel Jara, figura eminente del catolicismo chileno. También entonces en Chile el liberalismo doctrinario significaba una amenaza para la fe, como el protestantismo, con sus instituciones de enseñanza. A todo ello hace frente el sínodo, con el vigor de la época. La prohibición de que los católicos trabajen con patrones acatólicos o protestantes, o de que se envíen los hijos a planteles no católicos indica que la Iglesia aún estaba segura de la eficacia de su autoridad y de su influjo social. Este sínodo, por otra parte, fue promotor de la encíclica social *Rerum Novarum,* lo que es síntoma de las posiciones socialcatólicas asumidas por el catolicismo chileno.

En la vecina Argentina se convocaron también sínodos diocesanos, o reuniones episcopales, como la de Salta, en 1902, la primera en toda la América española, realizada para estudiar el modo de aplicar en la república las decisiones del Concilio latinoamericano de Roma. En 1905 tuvo lugar el sínodo de Tucumán, cuya temática se parece al de otras reuniones semejantes: señálanse los peligros y las lacras, como la ignorancia religiosa, el socialismo con sus huelgas caprichosas, la indiferencia religiosa, el hedonismo. Pero se ocupa de una acción positiva de los católicos: las organizaciones catequéticas, las escuelas primarias católicas, la buena prensa, la predicación popular. Otros sínodos posteriores, de esta y de otras diócesis, como Santa Fe, Córdoba, Santiago del Estero, guardan mucha similitud con el de Tucumán.

Un catolicismo clamoroso

1. La historia católica de Hispanoamérica en los primeros cincuenta o sesenta años del siglo xx ofrece, en cada país, un ritmo marcado por expresiones multitudinarias de fe que no pueden ser ignoradas por la historiografía, no sólo religiosa, sino civil y social.

Son éstos los congresos eucarísticos y marianos, la celebración de centenarios u otros aniversarios, la inauguración de monumentos dedicados a Jesucristo, las protestas contra la hostilidad anticatólica, la celebración de fiestas clásicas (Semana Santa, Corpus Christi, advocaciones marianas) o de tradición especial, peregrinaciones, misiones populares.

Esta actividad, de carácter popular, fomentada por la autoridad eclesiástica y, normalmente vigilada por ella, ha entrado en decadencia, aunque en ocasiones se ha manifestado sorprendentemente vigorosa.

Para el pueblo creyente hispanoamericano tales manifestaciones exteriores han constituido a menudo casi la única forma de afirmar socialmente la fe. Unas han tenido carácter polémico o apologético, cuando los gobiernos o las legislaciones han intentado desconocer el derecho de los católicos; otras se han caracterizado por su tono exultante y triunfal, por ejemplo los congresos eucarísticos; otras han llevado el sello penitencial, como las misiones populares o las rogativas durante las calamidades públicas. Todas estas manifestaciones han excluido el carácter elitista, llevando el mérito de aunar a la comunidad como ella es. Aun en circunstancias políticamente difíciles para la Iglesia, se ha dado el caso de ver a los propios gobernantes, o a no pocos legisladores, tomando parte en las multitudinarias procesiones, cualquiera que haya sido la razón de su presencia.

Ha llegado también la crítica sobre la condición, que califican de pasajera, superficial y aun falaz, de estas demostraciones de la fe, con un ensañamiento inexplicable en los congresos eucarísticos. A cierta historiografía de nuestro tiempo le duele y la exaspera la respuesta popular a la invitación hecha por los obispos para tributar culto público al Señor. Descalificar de tal modo la expresión externa y apoteósica de las propias convicciones obedece a la presunción paternalista y orgullosa de que se poseen los parámetros de la eficacia y la ortodoxia. Por su parte, la autoridad de la Iglesia no ha callado su desaprobación cuando han existido motivos para hacerlo, por ejemplo, frente a su-

puestas apariciones, o culto a los muertos, o excentricidades penitenciales. Se han presentado conflictos entre esa autoridad y la exuberancia popular. Así, en más de una ocasión en la famosa «traída y dejada» de la imagen de Santo Domingo en Nicaragua, en las danzas de los peregrinos al santuario del Santo Cristo de Chalma, en México, o de la Virgen de Andacollo, en Chile, o de los indios dentro de los templos, como lo hizo el concilio de Lima en 1912.

En la historia de esas manifestaciones de la fe descubrimos razones que las justifican plenamente. Contribuyeron a fortalecer, en cada ocasión, la fe y a vigorizar la identidad de los católicos. Dieron a la Iglesia una imagen social, correspondiente, en gran parte, a la mayoría cuantitativa de la nación y al nivel religioso profundo, y sacaron del anonimato o del desaliento a comunidades católicas golpeadas por la hostilidad. Cuántas veces, por confesión de espectadores ajenos o adversarios del catolicismo, estas manifestaciones públicas, multitudinarias, valientes y atrevidas, llevaron a que se reconociera el carácter católico de nuestras repúblicas y bordearon o desvirtuaron el filo de la adversidad. Finalmente, fueron la ocasión de numerosas conversiones, como resultado de la preparación que precedió a esos momentos fuertes de la comunidad católica.

Sus organizadores y cronistas no han ignorado los puntos débiles de las apoteosis religiosas, el «emocionalismo», la falacia de la sola exterioridad y la fugacidad de algunos resultados.

2. Tienen su origen en Lila, Francia, en 1881 y han marcado intensamente la vida eclesial del siglo XX. Hasta 1987 se han celebrado 43 internacionales, de ellos, tres en América Latina: Buenos Aires, en 1934, Río de Janeiro, en 1955, y Bogotá, en 1968. Pero en nuestras repúblicas prendió el estusiamo por celebrarlos, siguiendo el esquema de los congresos internacionales: Día de los Niños, de la Mujer, de la Juventud, énfasis en el Día de los Hombres, procesión de antorchas, la gran procesión de clausura. Estos días de fervor católico estaban colmados de actividades religiosas, confesiones y comuniones multitudinarias, exposiciones de arte, actos culturales. Hagamos un sobrevuelo sobre América española, reseñando algunas de estas celebraciones.

En Monterrey (México), por fin se toleró que los católicos pudieran celebrar un congreso en 1941. Se permitió aun celebrar una «Hora Santa» en el parque de Cuahutemoc con 30.000 asistentes y una pro-

cesión final con 100.000 participantes, que comentó admirado el difundido periódico *Excelsior*.

El mismo año, en febrero, la Iglesia cubana tuvo sus congresos en Camagüey y en Cárdenas. «Desde el advenimiento de la república no se recuerda un mes de tanta y tan espléndida vitalidad católica», escribía una revista cubana.

Guatemala, todavía con leyes opresoras, celebró dos congresos, uno en diciembre de 1943 y otro en 1951. En el primero fue tan inesperada la concurrencia, que el presidente Ubico no pudo menos de expresar su admiración y los periódicos, algunos bien anticlericales, su sorpresa. El Día de los Hombres comulgaron 20.000 fieles y en la procesión final desfilaron 200.000 personas. El arzobispo Mariano Rossell convocó otro para abril de 1951, en circunstancias bien difíciles para el catolicismo, haciendo esta advertencia:

> Acabemos con esa hipocresía de aparentar por fuera, haciendo consistir la fe en meros actos externos, y vistámonos del hombre nuevo, siendo católicos en nuestro exterior, pero aún más en el interior. No es el congreso eucarístico una aglomeración de gentes que vitorea y aclama a Jesucristo, sino una expresión de que quienes lo vitorean y aclaman están con Él con espíritu puro y corazón limpio, y que no lo traicionarán ni en la vida privada ni en la pública.

Al congreso eucarístico centroamericano de 1959, en Guatemala, asistió, como legado del Papa, el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York. En la Noche de los Hombres comulgaron 50.000 y en la procesión de clausura, que duró cinco horas, tomaron parte 200.000 personas y otras 400.000 participaron como espectadores. Esto ocurría a los 90 años de haberse promulgado una legislación terriblemente hostil a la Iglesia.

En el vecino El Salvador los católicos tuvieron su congreso en noviembre de 1943. Vinieron muchos peregrinos del istmo. 20.000 niños comulgaron en su día y fue imponente la Noche de los Hombres. A la misa de clausura asistieron el presidente y el gobierno, y todos escucharon la voz del Papa en mensaje radiodifundido desde Roma.

Entre el 30 de diciembre de 1930 y el 3 de enero de 1931 Nicaragua celebró su primer congreso, en León. El aspecto más impresionante fue el crecido número de hombres que acudieron a la confesión

y comunión venciendo todo respeto humano y contándose entre ellos personas que durante decenios no habían sido practicantes.

Costa Rica tuvo su primer congreso en 1913, para conmemorar con toda la Iglesia los 1.600 años del edicto de Milán. Se fijó el objetivo del congreso «en el mejoramiento de la vida cristiana, la lucha contra el alcoholismo, la dignificación de la mujer y la pronunción de la educación cristiana». El congreso de 1955 desbordó un esplendor con un legado pontificio, el arzobispo de Quito, cardenal de la Torre. Pío XII dirigió a la nación su palabra, y el presidente Figueres consagró la república a Jesucristo.

Colombia, por su parte, organizó tres congresos eucarísticos. En Bogotá en 1913, en Medellín en 1935 y en Cali en 1949. El primero ocurrió en una época de plena cordialidad entre la Iglesia y el Estado. El segundo, concurridísimo y brillante, revistió un carácter polémico, porque se realizó en un momento de fuerte tensión entre el gobierno liberal y la jerarquía. El tercero, con la presidencia de un cardenal romano como legado papal, fue la respuesta apoteósica a los momentos de barbarie sufridos en el «bogotazo» del 9 de abril de 1948. Tuvo carácter «bolivariano», porque fueron vinculadas al congreso las cinco naciones que se honran con la obra de Simón Bolívar.

Venezuela, no obstante la precariedad a que había quedado reducida la Iglesia desde los amargos años de Guzmán Blanco, en el decenio de 1870, celebró un fervoso congreso en 1907, manifestación de un secreto vigor cristiano que alentaba en muchos venezolanos. Otro tuvo lugar en 1925, con una comunión emotiva de 10.000 niños en la plaza de la Ley, como había pedido el presidente Gómez. En 1955 Caracas fue sede del segundo congreso eucarístico «bolivariano».

En 1949 la Iglesia ecuatoriana celebró el suyo. Tenía el carácter de un catolicismo reivindicativo, pues a lo largo del siglo XX la Iglesia se había visto marginada y hostigada por la masonería, el liberalismo y los gobiernos. El himno del congreso recordaba el carácter católico de la nación y su lucha por conservarlo.

Los católicos peruanos, con gran fidelidad, establecieron un ritmo de congresos nacionales que ha sobrevivido hasta hoy (el último congreso fue clausurado por el propio Papa, Juan Pablo II, en mayo de 1988). Fue grandioso el de Lima en 1935, con una concurrencia a todos los actos que no bajaba de 200.000 personas. La comunión del Día de Niños contó con 65.000 pequeños, la procesión nocturna de

hombres con más de 100.000 y 300.000 personas concurrieron a la procesión de clausura. Mérito del congreso fue haber despertado la conciencia católica, demostrando la fuerza aún operante del cristianismo. No sabemos quiénes quedaron más asombrados, si los anticlericales o los creyentes. En 1940 Arequipa y en 1944 Trujillo fueron sedes de otros congresos, con una participación masiva.

Bolivia demostró el entusiasmo de los congresos eucarísticos y mantuvo por muchos años su celebración puntual. Ya en 1925 tuvo lugar el primero, para conmemorar el centenario de la Independencia. El gobierno tomó parte y el episcopado se empeñó en su adecuada preparación. Los congresos significaron para el país, donde la Iglesia era frágil por la debilidad de sus estructuras, un motivo de renovación espiritual en el decenio de 1930, azotado por la amarga guerra del Chaco (Bolivia-Paraguay, 1932-1935). En 1937 se celebraron catorce congresos en catorce capitales de distritos: Cochabamba, Santa Cruz, Tarija, Oruro, Potosí, Sucre, etc. En Copacabana se realizó la procesión en el lago Titicaca. Una revista española recogía noticias sobre el congreso de La Paz, en 1938, hablando «del católico presidente de Bolivia [era el coronel Germán Busch], legítimo excombatiente, que ha mostrado todo su entusiasmo de católico y de gobernante de un país católico».

Chile ha destacado en fidelidad a estas celebraciones. Entre 1904 y 1941 se realizaron ocho congresos. El de septiembre de 1922 aglutinó muchedumbres entusiastas, hasta el punto de que una crónica de la United Press no ocultaba su admiración ante el espectáculo de los 100.000 que tomaron parte en la procesión final. En el de 1924, con su desfile nocturno en honor del Papa, los asistentes prometieron en alta voz su fidelidad al Romano Pontífice y a la Iglesia. Revistió solemnidad inusitada el de noviembre de 1941, con una alocución de Pío XII. El presidente Pedro Aguirre ofreció grandes facilidades, estando ya moribundo en esos días.

El catolicismo uruguayo dio especial importancia a estas celebraciones porque políticamente había sido marginado de la vida social. El congreso eucarístico de Montevideo, celebrado en noviembre de 1938, revistió tal solemnidad que el canciller Alberto Guani llegó a declarar: «Estoy impresionado por esa enorme fuerza moral que representa el catolicismo. Ha sido una expresión que el Estado debe aprovechar y que un gobierno democrático tiene que respetar». Por su parte, el mi-

nistro del Interior, Triscornia, católico practicante, decía: «No hay recuerdo en el país de tal demostración de fe. Asistimos a un despertar magnífico de nuestra fe». Los diversos actos contaron con incontables multitudes: 50.000 mujeres vestidas de blanco, el desfile nocturno y la comunión de hombres llegó a 80.000, clamando esta consigna: «Como cristianos, los mejores patriotas, y como patriotas, los mejores cristianos». Asistió como legado papal el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Santiago Coppello. En la procesión final se calcula una asistencia de medio millón de personas, más de la cuarta parte del país. Hubo otros congresos en 1944, 45 y 46.

Tampoco el Paraguay se quedó atrás. El congreso de 1936, en cuyo centro estaba la solemnidad de la Asunción, con el cardenal Coppello como legado del Papa, quería ser un momento de oración nacional, de reconciliación y de reflexión. El Paraguay había sufrido, como Bolivia, las consecuencias de una guerra cruel. Uno de los días se dedicó al ejército, en el que millares de soldados se reconciliaron y recibieron la comunión.

Pero el congreso eucarístico que sobresalió en dimensiones mundiales fue el internacional de Buenos Aires, en octubre de 1934. Ya en 1916 la Argentina había conmemorado con un congreso nacional el IV Centenario de la primera misa celebrada en tierra patria (realmente fue el 20 de abril de 1520 por el sacerdote Pedro Balderrama).

Pocos congresos internacionales tuvieron el éxito y la resonancia del de Buenos Aires. Vino de Roma el legado pontificio, cardenal Eugenio Pacelli. Asistieron 13 cardenales, alrededor de 200 obispos y varios millares de sacerdotes. El éxito se debió a la preparación externa y en profundidad. Para la nación significó una conversión, «despertó la vivacidad de la fe y presentó a la Iglesia como una realidad capaz de hacerse escuchar [...], el espíritu laicista recibió un golpe que lo resintió para siempre», escribe el historiador católico argentino Juan Carlos Zuretti.

En años sucesivos se celebraron otros congresos de carácter nacional.

3. Los congresos eucarísticos han sido celebraciones claramente oficiales, con una admirable respuesta popular. Los católicos hispanoamericanos no han dejado pasar otros momentos de su historia, sin acudir a la calle, a la plaza, al estadio, para proclamar en voz bien alta

su fe. Desplazándonos de norte a sur, hagamos un recorrido cronológico de algunas de estas manifestaciones de la religiosidad.

Así, en Puerto Rico, en 1916, cuando se sentían las consecuencias descristianizadoras del influjo norteamericano, un inmenso gentío acudió espontáneamente a la procesión de Corpus Christi, como advertencia de que la nación y sus tradiciones seguían siendo católicas.

En octubre de 1951 subió al cerro de El Cubilete, en México, una peregrinación de 100.000 personas a la bendición de la imagen de Cristo Rey, que reemplazaba a la que había sido dinamitada en 1928. Los mexicanos querían recordar a la patria y al mundo el sufrimiento de su Iglesia, cuyos mártires habían muerto gritando «¡Viva Cristo Rey!».

En Guatemala, hasta 1943 no se permitió ninguna manifestación católica. Los fieles llenaban las iglesias, por ejemplo en el mes de junio. En las solemnidades del Corazón de Jesús, las comuniones repartidas en la catedral metropolitana pasaban de 5.000. Así, durante muchos años en un país con su arzobispo en el destierro y con una catastrófica escasez de clero. Existen datos concretos de esta heroica y constante respuesta de los fieles desde fines del siglo XIX hasta 1940.

En el punto más álgido de la persecución desatada por José Santos Zelaya, y estando desterrado el obispo de Managua, los católicos nicaragüenses erigieron una estatua de Jesucristo inaugurada en Granada entre el 31 de diciembre de 1900 y el 1 de enero de 1901, cuando en Roma León XIII consagraba el mundo al Señor. Una incontable muchedumbre pasó orando toda la noche. Como demostración de su fe, no dejaron decaer nunca las solemnes procesiones del Santísimo Sacramento, que en ciudades como Granada y León, celebradas en enero, revistieron durante más de medio siglo singular esplendor. También al empezar el año se repetía el homenaje a Jesucristo. Fue notabilísima la procesión en su honor de 1959, a la que acudieron en Managua más de 70.000 personas. En Costa Rica, para celebrar el primer aniversario de la Independencia, se consagró la república en presencia de todo el gobierno al Corazón de Jesús.

Es, asimismo, de interés mencionar los decretos oficiales de los gobiernos de El Salvador y Costa Rica, cuando en 1933 se conmemoraban los diecinueve siglos de la muerte de Cristo. El decreto del gobierno salvadoreño, que bastantes años antes se había mostrado tan agrio con la Iglesia, decía que conmemoraba «diecinueve siglos de ha-

ber muerto en el Calvario el más excelso bienhechor de la humanidad, Jesucristo».

Acompañado de 30.000 ciudadanos, el presidente, Ernesto de la Guardia, consagró la república de Panamá al Corazón de Jesús en 1959.

Las demostraciones de fe en Colombia han sido innumerables. De este modo respondieron en 1904 los católicos de Pasto, entonces pequeña ciudad del sur de Colombia, de intensa tradición cristiana, a una invitación de concordia formulada por los liberales:

> Aceptaríamos tal concordia si se cumplen estas condiciones: 1. Sincero reconocimiento de la soberanía social de Jesucristo. 2. Como consecuencia de esta soberanía, todas las costumbres sociales y leyes de la nación han de tener como fundamento la doctrina de Jesucristo y la enseñanza de la Iglesia. 3. Que se admitan en toda su integridad las enseñanzas de la Iglesia católica, desde el Credo apostólico hasta el *Syllabus* y los últimos documentos pontificios...

En contraste con las vecinas repúblicas, el catolicismo gozaba en Colombia de un estatuto social y civil excepcional. Por ello los católicos multiplicaban sus actos de presencia social: consagración oficial de la república al Sagrado Corazón, realizada por el presidente en 1902 y repetida en diversas ocasiones durante años sucesivos, decreto dado por el congreso de la fiesta de Cristo Rey como fiesta nacional, frecuentes pronunciamientos de conceptos y asambleas sobre el reinado social de Cristo y entronización del crucifijo o de otra imagen en las oficinas del gobierno. En la década de 1950 recobró vigor esta actividad entre oficial y eclesiástica. Toda la nación está constelada de cruces, estatuas, monumentos, calvarios, por iniciativa privada o pública, como afirmación votiva o polémica del hecho social del catolicismo colombiano.

También los católicos venezolanos, a pesar de los golpes sufridos durante los últimos treinta años del siglo XIX buscaron recursos para hacer patente su presencia social. Piénsese, por ejemplo, en las concentraciones imponentes de hombres en el parque de Bolívar de Caracas, que se realiza cada Martes Santo, nada menos que para hacer la confesión pascual. En 1946, dentro de una gran tensión entre la Iglesia y el gobierno de Rómulo Gallegos, se congregaron 12.000 hombres católicos. Este decenio del cuarenta el catolicismo pasó a la ofensiva, luchando en tres frentes: el anticomunismo (el gobierno tenía veleidades

marxistas), la libertad de educación y la recuperación del matrimonio. A la caída del gobierno en 1948, se vio que en Venezuela el catolicismo tenía más fuerza que lo que amigos y enemigos pensaban.

El catolicismo en el Ecuador ha gozado de mucho prestigio popular. Los inacabables años del laicismo iban siendo neutralizados por la disconformidad de los católicos a través de frecuentes manifestaciones, muchas de ellas ilegales, por estar prohibidas. Al cumplirse 40 años de la consagración de la república al Corazón de Jesús, realizada en 1874, que el gobierno masónico quiso anular en 1900, se organizaron enormes manifestaciones, a veces espontáneas. En Riobamba desfilaron muchos millares «contra viento y marea, ya que nos han prohibido celebrar procesiones» –decía una publicación– y se llenaron las iglesias. Tres años más tarde, en 1915, se agitó nuevamente el pueblo católico, «en jornadas de reparación», recordándose la profanación hecha por la soldadesca en una de las iglesias de Riobamba en 1895. Al ocurrir los terromotos de Quito en 1923, los fieles salieron a las calles, llevando las imágenes de sus santos. Con cierta exageración comentaban: «De tiempo inmemorial no veía la calle esas imágenes. Ha sido un triunfo prodigioso de la fe quiteña, al cabo de 28 años de opresión».

Como la policía no podía o no quería impedir las audacias del catolicismo popular, éste se atrevía a mayores desafíos, porque así lo eran. En 1927 se reunieron 50.000 personas en Guayaquil, «la roja», a celebrar la fiesta de Cristo Rey; en 1933 en Riobamba se inauguró un monumento a Jesucristo, construido por la ciudad al celebrarse el primer centenario de la república; en 1934 salieron a la calle en Quito muchedumbres de fieles a conmemorar los 60 años de la consagración de la patria a Jesucristo, con ira y pasmo de los gobernantes masones: «Las instituciones liberales están amenazadas» –decían los periódicos del gobierno–. «Han desfilado por las calles millares de fanáticos comandados por los frailes jesuitas». Y como se acumularon los centenarios de fundación de Quito, de Riobamba y otras ciudades, se hizo efectiva la memoria católica: paseo triunfal de las imágenes más veneradas del Ecuador, tedéum en las catedrales, a los que no pudieron escapar los gobernantes, y consiguiente indignación y estupor de liberales y masones.

En Bolivia no han faltado demostraciones parecidas, aunque celebradas en clima generalmente bonancible. Un extranjero de confesión adventista pronunció agravios contra la Virgen María en 1902, cuando

amenazaban precisamente leyes antirreligiosas. Salió la multitud callejera de católicos a protestar en Cochabamba. Al conmemorarse el primer centenario de la república en 1925, el presidente leyó en público esta profesión de fe:

> Yo, Bautista Saavedra, presidente constitucional de la república de Bolivia, consagro pública y oficialmente la república al Sagrado Corazón de Jesús, como afirmación de la fe del pueblo boliviano, el cual espera de Él sus bendiciones para sus instituciones y el bienestar para sus ciudadanos.

Símbolo bien expresivo de la pasta católica de nuestras repúblicas es «El Cristo de los Andes», estatua en bronce del Redentor, erigida en 1905, a 4.000 metros de altura, en el límite entre Argentina y Chile. Quisieron así las dos repúblicas sellar la paz, cuando se cernía el peligro de un conflicto. El arzobispo de Buenos Aires envió este mensaje telegráfico a Pío X:

> Al pie del monumento de Cristo Redentor, cordillera de los Andes. Cumpliendo el programa de Vuestra Santidad, en su primera encíclica, *Restaurarlo todo en Cristo*, acabamos de bendecir en la cumbre de la Cordillera de los Andes la estatua de Cristo Redentor, monumento internacional de la Paz entre Chile y Argentina, con representación de los gobiernos, obispos y concurrencia de ambos países.

El obispo chileno de Ancud, don Ramón Jara, que había lanzado años antes la idea del monumento, dijo, por su parte:

> Se desplomarán primero estas montañas, antes que argentinos y chilenos rompan la fe jurada a los pies de Cristo Redentor.

En 1934, cuando Chile y el Perú celebraron el *Tratado de Lima*, precisamente para evitar futuras ocasiones de conflicto, el artículo 11 del *Tratado* dispuso «la construcción sobre el Cerro de Arica de una estatua de Jesucristo en actitud de predicar la doctrina de paz y de amor».

Los católicos uruguayos, marginados de la vida civil y social de su país a causa de la legislación laicista, utilizaron otra forma de presencia, como también se hacía en otras repúblicas hispanoamericanas. En

1934 pasó por Montevideo el cardenal Eugenio Pacelli, que navegaba de legado pontificio al congreso eucarístico de Buenos Aires. El recibimiento fue apoteósico, porque los católicos uruguayos quisieron significar así su adhesión a la Iglesia y al Papa. En circunstancias de tensión, como cuando en 1927 se amenazaba a la educación católica, la procesión de Corpus Christi les ha servido de proclamación de su fuerza y de su identidad. Ese año, y en 1934, la concurrencia fue gigantesca: ocupó 22 manzanas desfilando de a ocho y a doce en fondo. El espectáculo se siguió repitiendo durante muchos años.

4. La fe de la comunidad católica hispanoamericana ha sido cultivada, por lo demás, a través de las prácticas y devociones tradicionales fomentadas por la autoridad eclesiástica y por la iniciativa y constancia de las parroquias y de las iglesias de los religiosos. Recorriendo la legislación de concilios, sínodos y cartas pastorales, se advierte la variedad de prácticas y el énfasis dado a ciertas devociones tenazmente arraigadas en la población desde los tiempos coloniales. El *Vía Crucis*, el rosario, el trisagio, los sufragios por los difuntos, la celebración de las grandes solemnidades marianas, el culto de los santos, sobre todo de los patronos, nominalmente el culto de San José, los meses de mayo, junio y octubre. Descuella, por la atención que se le presta el culto al Sacramento eucarístico, al que el lenguaje oficial y popular se refiere con el macizo y devoto sentimiento que corresponde a la fe: «El Santísimo», «El Diviníssimo», «El Venerable», «Su Divina Majestad», «Nuestro Amo Sacramentado».

Hasta que despuntaron en Latinoamérica las interpretaciones pseudoconciliares, se conservó un floreciente culto a la Eucaristía, con las misas de los jueves, el domingo «de Minerva» (referencia a la cofradía eucarística de Roma), la comunión del «primer viernes», que en México, Ecuador, Colombia, Argentina, convocaba multitudes de comulgantes; las «Cuarenta Horas», la «Adoración Perpetua», «La Hora Santa», fueron, y en muchas parroquias lo son aún, soportes tangibles de la fe. La devoción al Corazón de Jesús, perseguida por los regalistas del siglo XVIII como devoción jesuítica también en América española, conoció prestigio y un auge excepcional en el siglo XIX y terminó siendo la más extendida, popular y arraigada en el siglo XX. La acuciosa revista religiosa española *El mensajero de Bilbao* recoge el dato, en 1917, que en ese año se contaban ya cuatro millones de familias hispano-

americanas en que se había entronizado la imagen del Corazón de Jesús.

En los últimos decenios de este siglo, o no repican las campanas, o su sonido queda sofocado por el confuso estrépito moderno. Anteriormente el saludo de los campanarios era familiar a la vida urbana y a la vida rural. Como era signo de la actividad litúrgica y piadosa, los gobiernos hostiles se entrometieron a legislar sobre los repiques, según se refirió en otro lugar. En Cuba, el senador masón Ricardo Dolz se mostraba en 1925 bien molesto con las procesiones y repiques, calificados por él como «perturbación del orden público». Hay legislación de sínodos diocesanos sobre el uso de las campanas, que en las vísperas de las grandes solemnidades repicaban durante un cuarto de hora y en las catedrales al momento de la consagración. Los extranjeros que pasaron por nuestras ciudades a fines del siglo pasado y principios del actual no ocultaban su admiración por el devoto estruendo de seis o diez campanarios repicando. Por cierto que en 1904 hubo una queja elevada ante la Curia romana por habitantes de Buenos Aires sobre el abuso de los repiques, y es que poca gente es tan inquieta como los monaguillos prendidos de un badajo.

La religiosidad popular significa aquí tanto el modo concreto con que se vive la fe de la Iglesia, originado, de algún modo, en la institución eclesial, como las manifestaciones históricas que han sostenido, alimentado y expresado la fe en formas culturales propias. No es sólo manifestación de sentimientos o teatralización folclórica.

Observa bellamente Chevalier (bibl.) que por lo menos en la *cultura de la pobreza* esta religión popular, con su agudo sentido comunitario de las grandes romerías y, a pesar de todo, con su catolicidad, va contra el sentimiento de marginación, de abandono, de «no pertenecer a nada». Se ha de admitir la existencia en ella de contaminaciones, degradaciones y formulismos, incluso de actitudes mágicas, pero —es advertencia del mismo Chevalier refiriéndose a Colombia y a México— hemos de guardarnos contra las obsesiones de los sociólogos de estar viendo en la fe popular sincretismos, «ídolos detrás de los altares». La religión popular es lo más opuesto a los modernos gnosticismos de los iniciados. El pueblo cree en una religión abierta, accesible a todos, sencilla y espontánea, con sus imágenes, medallas, agua bendita, rosario, candelas y bendiciones. Este pueblo no puede prescindir ni de su pólvora ni de sus procesiones. Se ha dicho, con humor agrio, que tiene

dos sacramentos, el bautismo y la procesión. Pero la secularización de la vida social, las consejas sobre la ineficacia de las manifestaciones públicas de la fe y las teologías depuradas han conspirado, en los últimos decenios, para barrer de la calle a los católicos. Se observa entre nosotros un doble fenómeno: la teología refinada arremete contra todo tipo de manifestaciones públicas (¡incluso contra la procesión de Corpus Christi!), la otra teología critica sólo aquellas manifestaciones que ostenten un aire oficial: las del Sagrado Corazón de Jesús, las consagraciones en que toma parte el gobierno, los congresos eucarísticos. Pero esos grupos contestatarios no han titubeado en realizar sus celebraciones de protesta y en acompañar y aplaudir las manifestaciones de los movimientos radicales. Señal de que les reconocen eficacia.

Aun sometidas a la corrosión, muchas procesiones resisten imbatibles: las de Semana Santa en muchos lugares, las de tradición popular, como la de Esquipulas, en Guatemala; la del Amo, el 1 de mayo en Popayán; las de los Santos Cristos en el Perú, o las de los santuarios marianos. Conservan éstas su indefinible atractivo por el papel que en ellas desempeñan los representantes populares (nazarenos, cofrades, hermanos, estacioneros). Las otras, un poco más espigadas y cuadriculadas (las del Sagrado Corazón, por ejemplo), como no han creado en torno suyo la coreografía de las tradicionales, han de ser sostenidas con mucho esfuerzo.

En nuestro siglo se conserva viva la devoción de los célebres cristos coloniales. Desde la época española se veneran en México unas cien advocaciones cristológicas referentes a la Pasión del Señor: El Santo Cristo de Chalma, la Santa Cruz del Zacate, el Santo Sepulcro del Sacromonte de Amameca, el Señor del Buen Viaje, el Santo Cristo de la Piedad, el Santo Cristo de la Expiración, el Santo Cristo de los Guerreros. En Guatemala, el Santo Cristo de Esquipulas se ha convertido en símbolo nacional. En Colombia el Señor de Monserrate, patética imagen de Cristo caído, congrega cada domingo una enorme multitud que sube a la cima del cerro desde la vecina Bogotá y allí camina mucha gente joven. El Santo Cristo de Buga, «El Milagroso», es un centro de peregrinaciones inacabables a lo largo del año.

El Perú, a la par de México, también descuella por el número y culto de sus advocaciones crísticas. Limitándonos al aspecto sociorreligioso, nuestra América española representa un laboratorio para estudiar las tendencias geográficas, étnicas, culturales hacia determinadas devo-

ciones de Cristo, de la Virgen y de los santos. Cada ciudad peruana tiene su gran procesión cristológica anual: Cuzco la del Señor de los Temblores, Arequipa la de la Semana Santa, y Lima, la más famosa de todas, la del Señor de los Milagros. En Montevideo se da culto al Señor de la Paciencia, con nutridas romerías cada viernes, y en diversos lugares del Paraguay, al Señor de la Palma en Semana Santa.

5. Iberoamérica es tambien continente mariano. No sólo cada república, sino cada región, cada lugar tiene *su* Virgen. El origen de cada advocación procede de cualquier época de nuestra historia religiosa: unas son «coloniales», otras decimonónicas (Lourdes, la Milagrosa, el Perpetuo Socorro), otras, del siglo XX (la Auxiliadora, Fátima), son de procedencia ibérica o de procedencia amerindia, y se refieren a las diversas etapas de la vida de Nuestra Señora, desde la Inmaculada y la Niña María hasta la Dolorosa y el Tránsito.

El historiador peruano Rubén Vargas Ugarte, S. J., cuenta alrededor de 230 santuarios insignes en tierras hispanoamericanas, pero son millares los templos dedicados a la Virgen. Sobra hablar de la Virgen de Guadalupe en México. En la época de la persecución de Calles, cuando se ordenaba borrar el recuerdo de los orígenes cristianos de la nación, una estadística mostró más de 3.000 lugares geográficos con el nombre de alguna advocación mariana. Los católicos cubanos veneran a su Virgen de la Caridad del Cobre, declarada patrona de la nación por el papa Benedicto XV, a petición del clero, del ejército y del pueblo. En abril de 1926 se puso la primera piedra del nuevo santuario.

En Guatemala se venera a la Virgen del Rosario desde fines del siglo XVI (1592). A pesar del ostracismo a que estaba reducida la Iglesia, la imagen fue coronada el 28 de enero de 1934, con una sugestiva iluminación de casas y calles, y se adornaron las calles de la capital por donde desfiló (¡con permiso oficial!) una nutrida procesión. En 1921 se coronó la imagen de Nuestra Señora de la Paz en El Salvador. Asistieron 50.000 personas y el presidente, Jorge Meléndez, depuso su bastón de mando al pie de la imagen. En Nicaragua es popularísima la fiesta de la Inmaculada Concepción, «La Purísima». Costa Rica venera a su Virgen de los Ángeles (Cartago). En 1825 el congreso constituyente expidió el siguiente decreto: «La Virgen de los Ángeles, Madre de Dios y Señora Nuestra, es y será en lo sucesivo la Patrona del Estado de Costa Rica». En 1925, la nación celebró suntuosamente el centena-

rio de tal declaración, y en 1935 los 300 años de su «aparición». Se habló de mares humanos que se reunieron en torno al santuario.

Colombia está constelada de santuarios marianos: la Popa, Torcoroma, la Estrella, la Pobreza, Remedios, las Lajas, con su patrona principal, «Nuestra señora del Rosario de Chiquinquira».

Otrotanto se advierte en el Ecuador: El Quinche, Agua Santa de Baños, Cicalpa, El Cisne. La advocación que se había de llevar la atención nacional el siglo xx ha sido «la Dolorosa del Colegio», imagen que presidía el refectorio del colegio de los jesuitas de Quito, a la que se le atribuye un repetido llanto, ocurrido en 1906. El fenómeno y la época resultaban muy elocuentes, y desde entonces, el catolicismo ecuatoriano ha visto en Nuestra Señora la compañera solidaria de sus años de hostilidad y de triunfo. En diversas ocasiones la imagen ha recorrido la nación entre la desbordante devoción de los fieles y el desconcierto de los liberales, que en 1931 declararon: «El marianismo es el adversario».

Chile tiene sus santuarios y advocaciones, entre las que descuella la Virgen del Carmen. Son notables las peregrinaciones a la Virgen de las Peñas, a la Tirana (Nuestra Señora del Carmen), a la de Andacollo, y llegan aun de Bolivia y Argentina.

Los argentinos celebran su antigua advocación de la Virgen de Luján, patrona de la nación, de cuyos colores, azul y blanco, se tomaron los de la bandera argentina. Con singular solemnidad celebraron en 1930 el III Centenario de los inicios del culto. El actual bello santuario, unido a Buenos Aires por magníficos medios de comunicación, recibe cada año innumerables peregrinos.

En Paraguay veneran a Nuestra Señora de Caacupé, registrándose cada año un número ingente de peregrinos. El gran arzobispo Sinforiano Bogarín (1895-1949), verdadero padre de la patria, comprendió la importancia religiosa y cívica de esta devoción nacional y planeó la construcción de una basílica en 1898, aunque sólo en 1945 se colocó la primera piedra. Acuden a esta capital religiosa del Paraguay cada año cerca de un millón de peregrinos, casi la tercera parte de la nación.

A lo largo de los cinco o seis primeros decenios del siglo, en todas las repúblicas se han celebrado congresos marianos, con ocasión de conmemoraciones de la Iglesia universal, como en 1904, con los 50 años de la definición de la Inmaculada; en 1954, año mariano universal; en 1950, para unirse a la definición dogmática de la Asunción.

Nuevas formas, más estructuradas, de culto a la Virgen se desarrollaron en no pocas diócesis, y señalamos aquí las congregaciones marianas y sobre todo *la Legión de María*, con éxito bien notable.

6. El Concilio Plenario de 1899 y la Conferencia General Episcopal de Río, 1955, alertaron esta forma de acción pastoral. Ha tenido éxito sorprendente inmediato, y la llegada a Hispanoamérica de congregaciones religiosas como los claretianos, capuchinos y redentoristas le han asegurado agentes pastorales entusiastas, preparados y activos. Los equipos de misioneros o predicadores recorren parroquias, diócesis o regiones, con una predicación sólida, a veces efectista, en que la exposición de las verdades escatológicas (antes se llamaban «Novísimos»), la invitación a la confesión, a la regulación de matrimonios, al perdón de las ofensas, a la contemplación de la Pasión del Señor, juegan papel importantísimo.

Entre 1910 y 1920 los jesuitas, por ejemplo, recorrieron en Colombia los departamentos de Antioquía, Santander y Boyacá, con tal suceso que 30 y 40 años más tarde la gente recordaba fructuosamente aquellos días de su conversión o de su encuentro con Dios. Pasada la época más fuerte de la persecución, se predicaron en México, hacia 1930 y años siguientes, numerosas misiones populares con resultados excelentes. Entre 1946 y 1954 hubo notable actividad misional en Argentina: 200.000 instrucciones religiosas y 70.000 bautismos. En Chile por la misma época se hicieron 2.000 misiones, y en 1958 las predicadas en Bolivia movilizaron a centenares de predicadores, religiosas, catequistas y su palabra llegó al menos a tres millones de personas.

En 1960, cuando Argentina celebraba el sesquicentenario de «La Revolución de Mayo» (1810), se celebró la gran misión de Buenos Aires, «la misión más grande en la historia de la Iglesia». Tomaron parte 3.000 misioneros y la predicación debió de llegar a seis millones de personas.

Dada la transformación de la vida social, ¿cómo podría revitalizarse este método de evangelización o qué otro sistema podría reemplazarlo eficazmente?

7. La definición oficial de la Acción Católica dice que es «el apostolado organizado de los laicos, colaborando en la misión apostólica de la jerarquía para la extensión del Reino de Dios». De la Acción Católica se habla en Hispanoamérica desde el pontificado de San Pío X

(1903-1914). Tomó fuerza en el decenio de 1930 y se desarrolló ampliamente en países como Argentina, Chile, Uruguay, Colombia y México.

Hay que distinguir entre Acción Católica general (= parroquial) y especializada, como la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Universitaria, etc. Ambas llegaron a nuestras Iglesias hispanoamericanas, y, donde existían condiciones de implantación, fueron acogidas con entusiasmo, debido a que eran precisamente el instrumento de revitalización parroquial o diocesana o de cristianización de las estructuras sociales. Pero su diversa suerte en Hispanoamérica se debió a la existencia o ausencia de estos factores: una «materia prima» eclesial (grupos humanos de algún cultivo espiritual, con preocupaciones apostólicas), obispos y párrocos realmente interesados, presencia y experiencia de otras organizaciones católicas (cofradías, terceras órdenes), posibilidades materiales. No todas las diócesis hispanoamericanas estuvieron capacitadas para hacer florecer la Acción Católica. Donde el obispo y el clero, con su grupo de laicos, se mostraron resueltos, ella floreció. Un ejemplo práctico puede ser éste: la diócesis de Ibagué, enclavada en el centro de Colombia, con una extensión de 22.000 kilómetros y unos 600.000 habitantes en el decenio de 1940, contó con una vivaz Acción Católica general, manifestada, entre otras iniciativas, en la creación de numerosísimos centros catequéticos. Su obispo estaba convencido de la necesidad y eficacia de esa organización apostólica.

En Argentina llegó a contar con 300.000 miembros militantes, en Colombia 120.000 urbanos y 200.000 rurales, en México, 500.000 en 1950.

La Acción Católica hizo comprender al clero la necesidad del apostolado laical, y al laicado, su vocación al apostolado. El pastor protestante argentino doctor Miguel Bonino, observador en el Concilio Vaticano II, reconocía que ella había influido en el progreso y el cambio del catolicismo latinoamericano.

Se celebraron, antes del Concilio, diversas semanas o congresos interamericanos de Acción Católica, cuyo secretariado tiene aún su sede en Santiago. Por los años sesenta se advierte una suerte de agotamiento de la Acción Católica general. Dieron la alerta las diversas reuniones del CELAM y la Conferencia Episcopal de Medellín. El jocismo conoció un extraordinario desarrollo, hizo presencia en congresos internacionales y se mostró audaz, batallador y proselitista. De sus filas han salido los creadores de movimientos sindicalistas cristianos en

Cuba (hasta Castro), Venezuela, Paraguay, Colombia y Chile. En la década de los cincuenta estaban organizados en 272 ciudades, con 1.351 centros jocistas.

En los documentos de *Medellín* no se hace ninguna mención explícita de la Acción Católica, siendo así que un decenio antes parecía vigorosa y agresiva. No sabemos todavía si esta magnífica iniciativa de los papas y de la Iglesia habrá sucumbido en Hispanoamérica bajo los golpes de la nueva iconoclastia.

8. El sindicalismo cristiano de Iberoamérica tiene orígenes de parentesco con las organizaciones de círculos de obreros o de artesanos, aparecidos en Argentina, Chile, Colombia, México, a fines del siglo XIX o principios del XX. El crecimiento del jocismo entre 1930 y 1950 va a determinar la aparición de excelentes obreros católicos que serán los cofundadores y conductores de un sindicalismo de corte moderno, marcado, eso sí, de acento confesional. Esto ocurrió porque sus promotores fueron sacerdotes y porque los otros movimientos también hacían gala de su confesionalismo marxista.

Aparecieron en Costa Rica la «Confederación Rerum Novarum», (padre Núñez), la «Unión de Trabajadores de Colombia» o UTC (padres Vicente Andrade y Francisco J. Mejía, jesuitas), la «Acción Sindical Chilena» (padre Alberto Hurtado, jesuita) y los movimientos obreros organizados en Venezuela (padres Zavala y Aguirre, jesuitas) y en Cuba (padres Manuel Foyaca y F. Oslé, jesuitas).

El tardío nacimiento del sindicalismo, en general, y del sindicalismo cristiano en particular, se ha de atribuir a la débil consistencia industrial y a la desconfianza de los gobiernos. Pero en Colombia, Ecuador, Chile, Costa Rica, y sobre todo en México, un sindicalismo cristiano ya existía antes de los años cuarenta. En México fue destruido por el gobierno, pero en 1922 ya era bien consistente, cuando se reunió su congreso de Guadalajara y contaba con cerca de 400 sindicatos y 22.000 asociados.

En 1954 se fundó la «Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos» (CLASC). Celebró tres congresos en Santiago y Quito, y declaró su naturaleza cristiana. En virtud de la misma, sus conclusiones fueron notablemente prácticas y audaces, como, por ejemplo, las de luchar por la reforma agraria.

La central sindical cristiana más numerosa y eficiente, la UTC de Colombia, se separó de la CLASC y se afilió a la Organización Inter-

nacional del Trabajo (OIT). La CLASC, desde los años sesenta fue evolucionando hacia posiciones secularistas, no confesionales, de talante casi revolucionario, no por ello socialista ni mucho menos marxista: quería criticar y oponerse a las dictaduras de derecha que empezaban a aparecer y a las injerencias de los Estados Unidos en Panamá y Santo Domingo (1966). En el VI Congreso de la CLASC, reunido en Caracas en 1971, que formuló principios y planes audacísimos para que la clase trabajadora obtuviera un poder real, se cambió la sigla en CLAT, «Central Latinoamericana de Trabajadores». Se emancipó de la Iglesia, en cuanto que dejó de ser confesional, pero sigue reconociendo que nació y creció bajo la inspiración cristiana. La poderosa UTC colombiana, que sobrevivió como el primer movimiento sindicalista del continente, audaz, batallador y eficiente, conservó su explícito signo cristiano por más de 40 años (fue fundada en 1944) y demostró que la fuerza obrera no se inclinaba precisamente al marxismo. En 1987 se dividió o se fusionó con otras centrales colombianas, pero su espíritu aún sigue influyendo por una infiltración de pensamiento democrático en ellas.

9. Uno de los grandes apostolados de la Iglesia en Iberoamérica ha sido el de la educación. Pero ¡cuántas dificultades ha tenido que sortear! Primeramente la del monopolio estatal, no logrado, porque los gobiernos nunca han podido ejercitarlo, pero sí manifestado en la marginación presupuestal a que han sometido a la educación privada. En segundo lugar, la del laicismo, de suerte que los educadores católicos pudieron hablar en Quito en 1964, sobre las «continuas trabas suscitadas por el estatismo absorbente e incomprensivo, por el sectarismo laicista, por la situación de inferioridad económica de la educación privada y católica».

El concilio plenario de 1899 mostró intensa preocupación por la fundación de escuelas primarias y por la promoción de colegios católicos, que con esfuerzo y por su prestigio se fundaron en toda América Latina. En 1946 se calculaba en 8.000 el número de centros educativos regidos por la Iglesia con un millón y medio de alumnos. Colombia era el país mejor representado, con 1.455 centros educativos y 246.000 alumnos. Pero México, recién superada la persecución, contaba ya 1.507 planteles y 197.000 alumnos. En 1959 funcionaban (incluyendo el Brasil) 6.712 colegios con 40.000 profesores y 1.225.000 alumnos, y casi 14.000 escuelas primarias con 3.440.000 niños. Ese año las univer-

sidades católicas eran 23 en 11 países con 30.000 estudiantes, número que ha seguido creciendo notablemente.

La gran fuerza educativa está formada por las comunidades religiosas, con unos 39.000 miembros en 1970 dedicados a la enseñanza, lo que equivalía entonces al 38 % de todos los religiosos. En 1987 tenemos los siguientes datos, tomados del *Annuarium Statisticum Eccl. Cath.*, referentes a *América Latina*: la Iglesia dirigía 7.004 escuelas maternas, 12.246 primarias y 7.252 colegios secundarios. Extrañamente no hay datos sobre las universidades católicas.

El número de alumnos de secundaria que frecuentaban centros de la Iglesia era en 1970 de unos cinco millones, entre el 30 ó 35 % de toda la población escolar secundaria. En Colombia llegaba al 65 % pero en la primaria sólo un 12 % de los alumnos pertenecían a escuelas católicas en Hispanoamérica.

En 1945, gracias al tesorero y clarividente jesuita colombiano padre Jesús M. Fernández, se constituyó la «Confederación Interamericana de Educación Católica». Con sus congresos, muy bien organizados, puntualmente celebrados (diez entre 1945 y 1970) y con una revista especializada, contribuyó a animar, en dimensión continental, el apostolado educativo e hizo sentir fuertemente su voz ante muchos gobiernos.

Sin embargo, se han hecho serios reparos al modo como se ejerce este apostolado, y vienen de obispos latinoamericanos, sea en la primera conferencia general episcopal de Río (1955), o en reuniones del CELAM (1960) o en las observaciones enviadas al Concilio Vaticano. Son éstos, su clasismo, su falta de integración al apostolado de conjunto (patología de los religiosos), a veces su baja calidad académica, la ausencia de una formación social cristiana, y —fueron palabras del presidente de la Acción Católica Cubana, José Ignacio Lasaga, en el Congreso Internacional del Apostolado Seglar, en Roma, 1957— que en algunos colegios católicos se daba a los alumnos una visión del dogma absolutamente infantil, responsable de la pérdida de la fe. Compárese esta candente afirmación con lo que le decía Fidel Castro a su entrevistador, «Frei Betto», (cfr. *Fidel y la Religión*). La acusación más seria ha sido que, contando la Iglesia con esta enorme fuerza apostólica, no ha producido agentes de cambio social.

Tales acusaciones han generalizado y dominado exageradamente la realidad. De ellas y de sus prejuicios se han valido los poderosos grupos cristianos radicales en toda América Latina, para desacreditar y

debilitar la potencialidad educativa de la Iglesia católica. Extrañamente han procedido, y con eficacia, de comunidades religiosas de hombres y mujeres dedicados, por tradición, a la enseñanza.

Capítulo VI

LA IGLESIA HISPANOAMERICANA Y LA TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA DE LOS ÚLTIMOS DECENIOS

Visión general

Entre 1950 y 1960 se advierte que empieza un nuevo período en la historia eclesiástica latinoamericana, comandado por un cambio de situaciones y de una nueva visión de los problemas que se va afinando en la Iglesia.

Pierde fuerza el laicismo oficial decimonónico que había acosado al catolicismo durante los primeros decenios de este siglo. A excepción de México, los demas gobiernos del subcontinente mantienen relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Caen dictaduras en Guatemala, Argentina, Colombia, Venezuela, Cuba y República Dominicana, con cierto protagonismo de los católicos. La jerarquía episcopal tiene intervenciones afortunadas a propósito de la reforma agraria y en los «Congresos de Vida Rural», celebrados en Colombia, Panamá, Chile, con un lenguaje nuevo y moderno. Las ciencias sociales se tienen en cuenta para la reflexión eclesial y se imponen como asignaturas en seminarios y facultades de teología. La celebración del Congreso Eucarístico Internacional de Río en 1955, la subsiguiente reunión de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y la creación del CELAM (= Consejo Episcopal Latinoamericano) en 1955, revitalizan la conciencia de unidad y dotan a la Iglesia del subcontinente de un organismo de coordinación apostólica. En numerosas repúblicas se da una respuesta popular multitudinaria a las misiones y congresos eucarísticos o marianos (¡más de 20 en el decenio!).

En los años siguientes se acumularán acontecimientos de diverso signo, hasta entonces no vividos, al menos en esa forma, por la Iglesia

en América Latina: el Concilio, *Medellín* (1968), las encíclicas *Mater et magistra* de Juan XXIII (1961) y *Populorum Progressio* de Pablo VI (1967), la visita del Papa a Bogotá (1968), y los síntomas, convertidos poco después en hechos palpables, de un agudo inconformismo intraeclesial. Ocurre en este decenio la opción revolucionaria del padre Camilo Torres, con su significación emblemática entre los revolucionarios latinoamericanos, aparece «la teología de la revolución», o «la teología de la violencia», y la opción cristiana por la violencia, se organizan los grupos de «sacerdotes rebeldes», se exaspera la «contestación» y nace la «teología de la liberación».

En los decenios de 1970 y 1980 nos encontramos en otro clima bien distinto y bien distante del vivido en la primera amplia mitad del siglo xx. En el Cono Sur y en el Brasil, un poco en el Perú, bastante en Guatemala, El Salvador y Nicaragua se afirman dictaduras o gobiernos de derecha, y se desarrolla la teoría de «la seguridad nacional». Fidel Castro, a su vez, nimbado por la arrogancia efectista de su revolución, sueña en que los Andes se conviertan en una inmensa Sierra Maestra, y la guerrilla, abiertamente comunista, atosiga a los gobiernos con la esperanza de lograr alzarse con el poder. El triunfo de los sandinistas en Nicaragua (1979) confirma tales expectativas.

La Iglesia católica, entre tanto, parece vivir dos experiencias. Una, dolorosa y humillante, provocada por la secularización del ambiente y la descristianización de la sociedad, en dimensiones continentales. Allí entran la disminución del clero y de los religiosos, por secularización de muchos y falta de vocaciones, la metamorfosis de algunas instituciones católicas (centros de estudios sociales, revistas, centros de catequesis), la difusión de un espíritu vindicativo contra el patrimonio de la Iglesia, la crítica sistemática sobre cuanto ha hecho, hace o ha dejado de hacer la jerarquía, el desprestigio lanzado artificialmente contra formas de apostolado eclesial (educación, asociaciones de piedad, prácticas populares de religiosidad, misiones entre las poblaciones indígenas).

Con estos movimientos contestatarios y secularizantes irrumpen a la par las sectas, con resultados a veces demoledores, sobre todo en los medios económicamente débiles. Se van imponiendo también las políticas antinatalistas, auspiciadas sobre todo por el gobierno de los Estados Unidos, que no han titubeado en condicionar su ayuda económica a la eficiencia de los gobiernos en el control de la natalidad.

Pero contemporáneamente la reflexión y la solicitud de los responsables de la Iglesia por los problemas humanos y la condición de los pobres se afirma y se vuelve incisiva, y tal vez, como no antes, en muchas regiones la comunidad siente la cercanía de sus pastores y la busca: así en Chile, Bolivia, El Salvador, Nicaragua, Panamá. Encuestas realizadas por instituciones ajenas a la Iglesia, en El Salvador, Colombia, el Perú, demuestran que la Iglesia católica es la institución que goza de mayor confianza y prestigio entre la población. En las comunidades religiosas y en la organización de muchas diócesis se abre camino el deseo evangélico de participar de la vida de los pobres y trabajar por ellos. También apareció una nueva forma de cooperación apostólica, los misioneros laicos (338 en 1987) y los catequistas que llegaban en 1987 a casi 16.000. No se ha de olvidar, para ser justos, que desde principios del siglo muchos hombres y mujeres fueron auténticos catequistas, pero no se hacía mención oficial de ellos.

Un hecho altamente positivo para la fatigosa vida de nuestras Iglesias en el último decenio han sido las visitas apostólicas del Papa, precedidas de una consciente preparación y acompañadas de una grande y espontánea respuesta. En la mitad de estos 20 años (1970-1990) se inscribe la celebración de la Tercera Conferencia Episcopal, de Puebla, en 1979.

Desde el ángulo de las estadísticas, la realidad del catolicismo iberoamericano se expresaba así en 1987: las circunscripciones eclesiásticas (arquidiócesis, diócesis, territorios misionales, etc.) eran 667, el número de parroquias llegaba a 25.163; los sacerdotes diocesanos eran 26.205; los sacerdotes religiosos, 24.095; los diáconos permanentes 1.672; los religiosos no sacerdotes 8.427; las religiosas 123.422.

La unanimidad católica de 95 a 98 % de principios del siglo había descendido verosímilmente a un 80 %, siendo ese 20 % restante (¡o quizá más!) miembros de confesiones protestantes, de sectas, agnósticos o ateos.

La primera conferencia general del episcopado latinoamericano. Río de Janeiro, 1955

1. Después de una consulta de la Secretaría de Estado de la Santa Sede, hecha a los obispos de América Latina al terminar la segunda gue-

rra mundial, y de una progresiva preparación, Pío XII dio su aprobación y alentó la celebración de una conferencia general del episcopado latinoamericano, en Río de Janeiro, aprovechando la presencia de muchos prelados en el congreso eucarístico internacional de 1955. La conferencia celebró sus sesiones entre el 25 de julio y el 4 de agosto. Asistieron los cardenales latinoamericanos, 37 arzobispos y 58 obispos, en representación de 66 arquidiócesis, 218 diócesis y los territorios misionales.

La Iglesia latinoamericana entró en una vasta consulta sobre los problemas pastorales del subcontinente, con sus 160.000.000 de habitantes. El papa Pío XII, lleno de solicitud por la suerte de esta «cuarta parte del orbe católico», pero respirando optimismo, como se manifiesta en el documento que designa a su legado, el cardenal Giovanni Adeodato Piazza, y los mismos obispos latinoamericanos, quisieron que la reunión se centrara en «el estudio, en forma concreta y con resoluciones prácticas, de los puntos más fundamentales y urgentes del problema religioso de América Latina desde el doble aspecto de la defensa y de la conquista apostólica». Una expresiva y realista carta del Papa, *Ad Ecclesiam Christi,* señalaba las líneas directrices del trabajo.

2. *Cómo aparecía el continente latino.* No se hizo un diagnóstico específico de las realidades sociopolíticas, pero ellas estuvieron muy presentes en la reflexión. Apareció América Latina con su enorme crecimiento demográfico, sus estridentes situaciones de injusticia social, analfabetismo y desnutrición, con su dependencia del imperialismo extranjero, su carácter aún rural y su falta de integración étnica y social. Algunos obispos deploraron la parte de responsabilidad que cabía a los católicos y al clero por no conocer ni llevar a la práctica la doctrina social de la Iglesia.

El catolicismo latinoamericano apareció con una debilidad: se compone de iglesias aisladas, decía el arzobispo de Montevideo. Tiene fuerza sociológica por su tradición secular y la altísima proporción numérica. Ha dado ejemplos de heroísmo y adhesión radical a la fe, pero hay que deplorar un sinnúmero de manifestaciones que muestran deficiencias del sentido cristiano de la vida.

El gran problema de la Iglesia latinoamericana es la escasez de vocaciones sacerdotales, pero no hay que admitir la idea de que esta Iglesia sea estéril. Sobre la formación del clero joven la conferencia tuvo ideas muy avanzadas que más tarde se expresarían en el Concilio Vaticano.

La obra de los 16.000 sacerdotes religiosos que entonces trabajaban en América Latina, y de las 80.000 hermanas, fue muy apreciada, pero se puso de relieve la propensión de las congregaciones religiosas a desvincularse de la acción pastoral del conjunto.

Gran preocupación se mostró por la formación de los laicos y su inserción en el apostolado. Se adujeron ejemplos de realizaciones muy positivas en Argentina, Perú, Santo Domingo, y otros datos, igualmente positivos, referentes a la Acción Católica especializada, como la JOC, la Unión Estudiantil Católica y el sindicalismo cristiano.

En cuanto a la acción pastoral específica la conferencia se centró en estos aspectos:

– Las misiones con la población india, aún en estado de misión. En 1955 había 65 jurisdicciones misionales, cuatro millones de bautizados y un millón de paganos. El personal misionero escaseaba.

– *La población indígena incorporada a la cultura blanca.* En el capítulo primero hablamos sobre este aspecto, citando la conferencia de Río. Además los obispos que trataron el tema destacaron la innata religiosidad del indio, aún mixtificada de cristianismo y paganismo, su abnegación, capacidad de sacrificio, propensión a la oración espontánea y señalaron los factores negativos para desarrollar su vida cristiana: analfabetismo, superstición, alcoholismo. Se advirtió sobre la necesidad de evangelizarlos en su lengua, sobre la escasez de sacerdotes preparados para este ministerio y sobre la oportunidad de recrear, en forma moderna, instituciones de la antigua evangelización.

– *La población negra.* Ya mencionamos el dato en el capítulo primero. La conferencia de Río observa que muchas de sus prácticas sincretistas han de buscarse en la historia. El negro, desarraigado brutalmente de su medio africano, ha demostrado admirables capacidades de adaptación, laboriosidad, inteligencia e iniciativa. La esclavitud y la crueldad nunca subyugaron su alma. Ha ido asimilando la fe y el culto cristiano, pero no ha existido una adecuada pastoral para ellos. La Iglesia debe insistir en la evangelización a partir de la realidad del «Cuerpo Místico» que no admite distinciones de raza o condición social.

– La conferencia de Río se aplicó a estudiar el problema *del mundo campesino.* En 1955 todavía el 60 % de la población era rural, explotada por el latifundio, el atraso, la injusticia. El campesino, dice, es dueño de heroicas virtudes humanas y se conserva fiel a la fe, pero la Iglesia debe formar sacerdotes con el conocimiento adecuado del mundo rural.

– Se abordaron también temas de urgencia, como la educación, los medios de comunicación y el influjo de la Iglesia en la cultura.

– Entre los factores adversos a la fe se enumeraron éstos: el laicismo y la masonería, el protestantismo, el comunismo y –en el Brasil– el espiritismo.

Tal como se expresaron los obispos, la masonería ejercía todavía un inesperado influjo en gobiernos e instituciones, concretamente en Perú, Santo Domingo, Puerto Rico, Chile y Cuba.

Cuando, más adelante, hablemos del protestantismo, citaremos la síntesis de la conferencia de Río. En cuanto al comunismno, se afirmó que «se había infiltrado hasta las entrañas mismas de la vida social y espiritual de América Latina». Ello se explicaba después de un siglo de campaña descristianizadora y por la sordera de los católicos a los apremios de la Iglesia. El valiente arzobispo de Guatemala Mariano Rossell, que conocía de cerca el comunismo, podía declarar que le habían prestado excelente contribución «el viejo liberalismo ateo, antirreligioso, corrompido e injusto, explotador del indio y del campesino, y los regímenes conservadores de tipo paternalista, que de hecho habían seguido la política económica liberal», y que también al clero le cabía su parte de culpa por no haber llevado a la práctica la doctrina social de la Iglesia. Se señalaron diversas estrategias para defender la fe de los fieles, pero se alertó para no caer en actitudes de «un anticomunismo político y negativo».

La primera conferencia episcopal no formuló una síntesis, no tuvo la preparación y consulta de *Medellín* o de *Puebla,* pero inauguró una época nueva de la Iglesia latinoamericana.

3. La conferencia de Río comprendió la necesidad de que se creara «un órgano permanente de contacto y colaboración de las conferencias episcopales de América Latina». Tres grandes figuras del episcopado jugaron para su logro un papel decisivo: Monseñor Antonio Samoré, antiguo nuncio en Colombia, y en 1955 secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios; monseñor Hélder Cámara, obispo auxiliar de Río, y monseñor Manuel Larraín, obispo de Talca, en Chile.

Pío XII alentó la iniciativa que quedó realizada a fines de 1955, teniendo como sede, por votación mayoritaria, a Bogotá. En sus 36 años de existencia (1955-1991) ha celebrado frecuentes reuniones, ha organizado las conferencias generales episcopales de Medellín y Puebla

y está preparando la cuarta conferencia de Santo Domingo (octubre de 1992). Es imponderable el servicio que ha prestado a la Iglesia con el estudio de los problemas de interés común, con el asesoramiento a los episcopados del subcontinente.

Son sus miembros: los presidentes de las conferencias episcopales, un delegado de cada una de ellas, la presidencia del CELAM y su secretario general. Tiene una serie de departamentos e institutos para la prestación de servicios y asesoramiento pastoral. Cuando en julio de 1980 se celebraron los 25 años de su creación, el papa Juan Pablo II, reunido con los obispos del CELAM en Río, dijo: «El Espíritu Santo, alma de la Iglesia, inspiró en el momento oportuno aquella nueva forma de colaboración episcopal que fraguó el nacimiento del CELAM».

También Pío XII instituyó en abril de 1958 la Pontificia Comisión para la América Latina (= CAL) con la finalidad de estudiar de manera unitaria los principales problemas de la vida católica, la defensa de la fe y el desarrollo de la religión en América Latina. Trabaja en estrecha colaboración con otros dicasterios de la Curia romana y con el CELAM. Está compuesta por cardenales y obispos en calidad de miembros o consejeros.

El catolicismo hispanoamericano y la injusticia social

1. «En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia». Así se expresa la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla en 1979. Lo afirma cuando habían transcurrido entre 30 y 40 años desde que ya se puede hablar con certeza de una activa presencia del catolicismo social.

Puebla matiza pero no perdona al decir que esa situación «de injusticia y de pobreza son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos».

Muchos católicos latinoamericanos tenían la persuasión, ya desde los años de la encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pío XI (1931), que en las estructuras sociopolíticas de América Latina existía un desajuste radical. Por citar dos ejemplos, nos referimos a la *Revista Javeriana* de los jesuitas de Bogotá, y en los años cincuenta a otra revista, también je-

suítica de carácter interamericano, *Latinoamérica.* En 1954 daba la alarma: a la Iglesia aún le quedaba el pueblo, religioso, sufrido hasta el heroísmo, pero «si en esta mitad del siglo xx –decía– la Iglesia latinoamericana no se pone decidida y audazmente del lado del pueblo, nadie podrá predecir las consecuencias».

De modo incisivo se expresaba una relación preparada por el Secretariado Interamericano de la Acción Católica, en 1960: si en América Latina seguían permaneciendo las estructuras socioeconómicas imperantes, desaparecerían las condiciones temporales de la inserción y desarrollo del catolicismo, en 40 años o en menos.

Sin embargo, en la mayoría de los católicos latinoamericanos se advertía una sordera a las urgencias y apremios del magisterio pontificio, de modo que el fundador de la JOC, Cardijn, después de un recorrido por el subcontinente, en 1949, no titubeó en decir: «Si Pío XII fuera a Suramérica a enseñar su doctrina social, de seguro que sería encarcelado por comunista».

Durante largos decenios, quizá por más de un siglo, la Iglesia había luchado en América Latina en la defensa de algunos valores cristianos, como los de la santidad de la familia, la indisolubilidad del matrimonio, el respeto a la vida, el derecho a la propiedad privada. ¿Por qué no asumió toda ella, con claridad y audacia, la lucha por la justicia? Todos los latinoamericanos sabían qué pensaba la Iglesia sobre el matrimonio, la vida, la religión y cómo se batía en su defensa. ¿Por qué no asumió oportunamente una actitud parecida frente a los atropellos de la injusticia social institucionalizada? Como que cada cual decía: «eso no es conmigo».

No existían en el subcontinente, hasta los años cincuenta, las masas proletarias de la Europa a la que se habían referido León XIII y Pío XI. Pero existía otro proletariado, aún más miserable, de campesinos, indios, obreros, y se alzaba, para bloquear toda posibilidad de progreso, la muralla del latifundio, del analfabetismo, de la concentración de la riqueza, de la ideología capitalista.

2. Entre los católicos reinaba una casi total ignorancia de la doctrina social de la Iglesia y un anticomunismo bastardo. De aquélla se retenía cuanto enseñaba sobre el derecho de propiedad, pero en forma unilateral y aun manipulada. Mencionemos, sucintamente, algunas actitudes asumidas por los católicos frente a la cuestión social en América española.

En los años cincuenta clamó el arzobispo de Guatemala, Mariano Rossell, contra la explotación de indios y campesinos, y pidió a los católicos organizarse para hacer frente al problema. «La mayoría hicieron oídos sordos a esta profética llamada y no supieron despertar del sueño en que estaban dormidos», dice el historiador Agustín Estrada.

La postura de los católicos nicaragüenses es calificada de «distracción suicida» por uno de sus perspicaces analistas, el intelectual J. P. Cuadra.

Cuando ocurrió en El Salvador la sangrienta revolución de 1932, su arzobispo metropolitano, José Alfonso Belloso, volvió a insistir, porque ya lo había hecho antes, en las exigencias de la justicia social. El arzobispo vio la ineficacia de sus exhortaciones.

La Iglesia colombiana desplegó una admirable y extensa acción caritativa y asistencial, pero no se ve que hubiera taladrado la conciencia de la clase dirigente, salida en gran parte de sus colegios. Del catolicismo venezolano se expresa así uno de sus mejores apóstoles sociales, el jesuita Manuel Aguirre Elorriaga, hacia 1950: «La Iglesia ha mostrado muy escasa y tardía preocupación social del proletariado». Añade que no ha preparado cuadros para el apostolado social y que se ha contentado «en muchos casos, con una actitud crítica y de defensa». Juicios parecidos se hacen sobre los católicos bolivianos: «no ejercen, como podrían haberlo hecho eficazmente, ninguna función orientadora», y han dejado la bandera social a los marxistas.

Un conocedor cualificado de los problemas de Argentina, y además eclesiástico, monseñor Miguel d'Andrea, escribía así en 1954 sobre la postura de los católicos: la apostasía del proletariado argentino puede ocurrir y la responsabilidad será en gran parte de los católicos. «El proletariado sentía hambre y sed de justicia y nosotros no nos hemos adelantado a saciarla.»

En el lejano 1946 la revista católica *Estudios Centroamericanos* ponía en guardia contra la actitud facilona y despistada de proscribir el comunismo por miedo al comunismo: «No basta clamar desde los púlpitos contra este *monstruo del siglo* XX. Los trabajadores —dice— irán al que les resuelva mal o bien sus problemas, es decir, desgraciadamente, al comunismo.»

La perversidad antirreligiosa del comunismo en Rusia, en España, en China y en la Ultra cortina, fueron poderoso y efectista argumento de lucha para muchos eclesiásticos y católicos de nuestros países, que

no advirtieron en la parte de verdad que tenía el comunismo, como lo reconocían las encíclicas de Pío XI.

El arzobispo Mariano Rossell, tantas veces citado en estas páginas, llamaba a muchos cristianos guatemaltecos «fariseos del anticomunismo, cuya conducta social produce centenares de comunistas». Otros quedaban tranquilos porque no pocos gobiernos iberoamericanos perseguían al partido. La revista católica *Latinoaméricana* criticaba esta actitud: «Creen que se pueda extirpar el comunismo a culatazos, poniéndolo fuera de la ley». Resulta, por eso, tan chocante la observación del anciano arzobispo de Santo Domingo, don Ricardo Pittini, dirigida a Roma antes del concilio: disimular los desmanes de algunos dictadores porque tenían el mérito de ser anticomunistas.

Desafortunadamente el anticomunismo, nacido de motivaciones egoístas, de pereza apostólica, de falta de imaginación y de política de avestruz fue talante generalizado en muchos católicos. Ellos y las dictaduras que empezaron a surgir desde los años sesenta creerán que tenían razón con el hecho del castrismo cubano.

3. Escribiendo con criterio histórico, no podríamos pedir al magisterio episcopal de los primeros decenios una percepción técnica y exacta del problema social que se iba gestando en nuestro subcontinente. No se habían desarrollado las ciencias sociales, la formación misma de los obispos no era la más adecuada para descubrirlo y enfocarlo, y pesaban sobre ellos otras urgentes preocupaciones provocadas por el laicismo de los gobiernos. El hecho de la estructura irreligiosa del comunismo pesaba más que el de la estructura injusta del capitalismo. Quizá se hacía una lectura parcial del magisterio pontificio, atendiendo más a la reprobación del aspecto antirreligioso del comunismo que a las causas que lo habían producido.

La respuesta a los problemas sociales se formulaba con cierta frecuencia únicamente en términos de caridad y paternalismo. Llama la atención que obispos de gran sensibilidad social, como Mariano Casanova en Chile a fines del siglo pasado, Orozco y Jiménez, en México, hacia 1920, la conferencia episcopal venezolana en 1936, y todavía en 1953 el arzobispo de México, Luis María Martínez, señalen como solución la caridad, las relaciones paternalistas de obreros y patronos o la legislación civil.

En Colombia las cartas pastorales colectivas de 1936, 44 y 48, cuando era clara la presencia, embrionaria pero explosiva del Partido

Comunista, no acaban de señalar que su eficacia reside precisamente en una injusticia de las estructuras sociales.

. El problema obrero no era el más grave. Peor explotación y desamparo eran vividos por la masa campesina. Pero, por lo menos, un incipiente catolicismo social quiso acudir en auxilio de los obreros. Aparecieron, ya hacia 1900, en algunas repúblicas hispanoamericanas, los círculos de obreros, las cooperativas de mutuo socorro, las cajas de ahorro, las iniciativas de habitación barata. Los concilios o sínodos, por ejemplo, de Antequera en 1893, de Cartagena en 1902, de Ancud en 1907, de Tucumán en 1905, instan a la creación de tales iniciativas, pero la preocupación versa sobre la suerte espiritual del obrero: «estos infelices pueden caer muy fácilmente en los lazos del mundo, demonio y carne» (Cartagena), «el sacerdote, poniéndose en contacto con el obrero, le aparta de los caminos del vicio» (Tucumán).

4. Desde el decenio de 1930 (crisis económica, encíclica *Quadragesimo Anno,* formación de partidos comunistas en Latinoamérica) se percibe la presencia de apóstoles modernos, sacerdotes y laicos, que entienden que los problemas del continente radican en un desajuste radical de las estructuras. Ellos habían sido precedidos y formados por el pensamiento del socialcatolicismo de sus propios países, a que nos referiremos en el apartado siguiente. Así el padre Alberto Hurtado, S. J., en Chile, que juzga indispensable la educación política y cívica del mundo obrero, y también en Chile el padre Fernández Pradel, jesuita, conocedor profundo de la doctrina social católica, que enseñó en diversas repúblicas hispanoamericanas, o en el Ecuador un grupo de laicos que declaraba ya paladinamente en 1937 que el mal había de buscarse en el sistema, o la «Segunda Semana Social Católica» de Colombia que, en 1938, señalaba la globalidad económica, social, política, de los problemas.

Cumplieron una tarea de audaz orientación algunas revistas católicas, entonces muy leídas porque en Hispanoamérica era escasa la literatura social. Tales fueron *Revista Javeriana* en Bogotá, *Estudios Centroamericanos,* más tarde *Mensaje*, en Chile, y *Latinoamérica* en México. Todas eran dirigidas por jesuitas muy bien preparados, sinceros y fieles a la Iglesia. En el decenio de 1950 se multiplicaron los congresos sociales en muchas repúblicas hispanoamericanas, entre los que sobresalieron, por su modernidad, los «Congresos Católicos de la Vida Rural», que mencionamos en páginas anteriores. Allí se oyó la voz profética

del obispo de Talca, Manuel Larraín, de acento tan actualizado y audaz que los comunistas que asistieron como observadores al congreso de Manizales (Colombia) en 1953 manifestaron su sorpresa.

Entre 1945 y 1950 un grupo de católicos bolivianos, capitaneados por el socialcatólico Raimundo Grigoriou de Lozada, influyó resueltamante en la política de salarios del gobierno y se ocupó ampliamente de cuanto afectaba a la situación de los indígenas.

A fines de los años cincuenta algunas diócesis organizan equipos de sacerdotes especialmente orientados al servicio de la comunidad en defensa de sus derechos: en Chile, Colombia, Ecuador, Uruguay, Perú. Se descubre en estas realizaciones el impulso y el método señalados al clero latinoamericano por el papa Pío XII en su discurso a los rectores de los seminarios de América Latina, pronunciado dos semanas antes de su muerte.

5. La primera conferencia general del episcopado celebrada en Río, la fundación del CELAM y, evidentemente el Concilio, provocan un cambio profundo en la manera de leer la situación y de exponer la doctrina y los programas en los obispos de América Latina. Desde 1962 la editorial Cittadella de Verona ha empezado a publicar, traducidos al italiano, los más notables pronunciamientos de obispos particulares o de conferencias episcopales. Es grato encontrar en este admirable conjunto que el magisterio episcopal latinoamericano ocupa lugar destacado en volumen y en calidad. Basta asomarse a la audaz enseñanza de los obispos centroamericanos, en pasados decenios tímidos o silentes, para apreciar en qué forma se ha obrado un auténtico *aggiornamento*. En el campo de la lucha por la justicia la evolución de la Iglesia iberoamericana tuvo un lejano preludio en nuestro catolicismo social. «No faltan, ni mucho menos, en diversas Iglesias de América Latina los protagonistas lejanos de una honda preocupación social que rescatan la acción de la Iglesia, de la generalizada acusación de falta de clarividencia y de coraje», escribíamos en otra ocasión. Tenemos así otra manifestación de las paradojas de nuestro catolicismo: indolencia, sordera, ceguedad en muchos, preocupación, actividad, creatividad en otros.

La Iglesia mexicana fue una auténtica «Iglesia popular», en cuanto que, desconocida y acorralada por el poder, se volcó al pueblo desde 1862, cuando Pío IX creó diócesis con cabecera en pequeñas poblaciones rurales. En 1891, el arzobispo de México, monseñor Labastida, planeó ya la celebración de congresos católicos, como se venía haciendo en Eu-

ropa. Entre 1900 y 1913 los católicos mexicanos se reunieron en congresos o semanas sociales en Puebla, Morelia, Guadalajara, Oaxaca, Tulancingo, Zamora, León, México y Zacatecas. Riquísima fue su temática: sindicalismo, cajas de ahorro, situación de los indios, educación, política, empleo, asistencia sanitaria y cultural del obrero, alcoholismo, salario familiar, higiene, tierras de los indígenas, mortalidad infantil, ahorro. Incluso en el segundo congreso social de Morelia, un dignatario eclesiástico propuso la venta de objetos litúrgicos para ayudar a los pobres.

Después de la revolución la Iglesia no desistió de sus proyectos sindicalistas, cuya central se denominó «Confederación Nacional Católica de Trabajadores» (= CNCT), desaparecida con la persecución. Lo que no puede ignorarse es que desde 1903 el catolicismo ya había propuesto esquemas de reforma agraria, y en la dieta de Zamora se mostró tan lógico y avanzado que, quisiéranlo o no, fue el inspirador de los avances sociales de la irreligiosa Constitución de 1917. Así lo reconoció en 1924 el diputado de Michoacán: «La revolución representada en esta cámara desea saber si la doctrina que contiene este documento es la de la Iglesia católica en México». El arzobispo Mora del Río respondió: «Sí», recordando que la dieta de Zamora había inspirado los aspectos positivos del artículo 123 de la Constitución.

Chile fue otro país en donde los católicos se distinguieron por su temprana preocupación social. Sobresalen figuras de laicos, como el joven Juan Enrique Concha Subercaseaux, Alejandro Hunneus, Germán Riesco, Miguel Cruchaga, influyentes en la legislación, y el arzobispo Ignacio González Eyzaguirre, «padre y apóstol de los obreros». Los primeros años del siglo XX fueron de convulsiones sociales, con huelgas sangrientas en Santiago y Antofagasta, acompañadas de la sordera de los ricos. El arzobispo centralizó la preocupación y realizaciones sociales en la «Federación Nacional de las Obras Sociales Católicas», en 1910, que prestó información, ayuda, trabajo, a multitud de obreros. Sobresale también la figura apostólica del jesuita Fernando Vives Solar, fundador de una escuela de pensamiento social bien moderna. Entre sus discípulos sociales están Manuel Larraín, futuro obispo, figura extraordinaria del episcopado conciliar y latinoamericano, y el padre Alberto Hurtado, uno de los primeros apóstoles sociales modernos, fundador de la «Acción Sindical Chilena».

Para lo que representaba la época, las realizaciones católicas sociales son numerosas y avanzadas. Querían ir a la raíz de algunos proble-

mas: fundación de cátedra de economía social en la Universidad católica, creación de cooperativas, mutualidades para afrontar los azares de enfermedad, vejez, muerte o desempleo, con cubrimiento nacional, cajas de ahorro y de socorro mutuo, llamadas «Sociedades de San José», con 20.000 obreros asociados; en Santiago surgieron las poblaciones «León XIII», «Sofía Concha», «San Eugenio», como barrios obreros modelo, mientras los congresistas católicos luchaban con éxito por obtener leyes sociales, como la llamada «ley de habitaciones obreras». Un extranjero que visitó el país en 1930 le llamó, en razón de la actividad social de la Iglesia, «la Bélgica Suramericana».

El magisterio de los arzobispos Ignacio González Eyzaguirre y Crescente Errázuriz, entre 1908 y 1931, y el lenguaje de la *Revista Católica* se distinguen, no obstante cierto sabor paternalista, por una gran firmeza y actualidad en el campo social. No se entiende por qué afirma el historiador de la Iglesia chilena Fidel Araneda (dato citado en el capítulo tercero) la existencia de una acerba disposición del mundo obrero contra el clero hacia 1930. Se ha de pensar que no eran tanto las deficiencias del catolicismo cuando la propaganda anticatólica, la que había indispuesto a una parte del mundo proletario contra la religión. A mitad de los años cuarenta, el obispo Manuel Larraín, mencionado antes, es ya el paradigma de la futura hornada episcopal latinoamericana plenamente convencida de que la Iglesia debía contribuir con libertad apostólica en la lucha por la justicia, a combatir los males del continente en su misma raíz que era el sistema de injusticia. De corte bien actual, sereno y apremiante es el concilio provincial de Chile, reunido en 1945, bajo la presidencia del arzobispo José María Caro, prelado casi obsesionado por la defensa de los obreros y de los pobres. Leyendo las amplias disposiciones acerca de la aplicación de la doctrina social, parece que se adelanta a las más avanzadas tomas de posición de decenios posteriores.

Argentina, con sus apóstoles sociales, es otro país de avanzadas realizaciones. La figura cimera, a principios del siglo, es la del padre Federico Grote, redentorista alemán, conocedor a fondo de los problemas de su época. Su obra de «Los Círculos», «compitió con el socialismo y salvó el honor del catolicismo en los primeros años del siglo XX», escribe el historiador y sociólogo Néstor Auza.

Los Círculos querían recuperar para la Iglesia a las masas obreras y llenaban el vacío existente de organizaciones masculinas católicas.

Trabajó con tal tesón que, al abandonar la obra en 1912, incomprendido por la autoridad eclesiástica, el padre Grote dejaba establecidos 77 círculos con 33.000 afiliados. En pocas repúblicas se difundió tanto el conocimiento de la encíclica *Rerum Novarum* como en Argentina.

Entre 1907 y 1942 el socialcatolicismo celebró numerosos congresos, llenos de inquietud por responder a las exigencias de la doctrina social de la Iglesia, no titubeando en agitar los problemas en la calle, con actos públicos en plazas, mercados y salones, seguro, como estaba, de tener la respuesta adecuada.

En 1916, por ejemplo, hubo 186 debates públicos, se pronunciaron 693 conferencias y se repartieron 300.000 hojas con los principios sociales de la Iglesia. Así, hasta 1934. No puede silenciarse la figura y la obra del excelente laico Alejandro Bunge, fundador de la «Confederación Profesional Argentina», compuesta por multitud de gremios y asociaciones obreras.

No hubo plena armonía y comprensión entre la autoridad eclesiástica y los líderes del catolicismo social. La obra de Alejandro Bunge se paralizó en 1922 y la de los círculos, muy acreditada en toda la nación, se vio más tarde bloqueada por el peronismo.

Está por estudiar todo el conjunto del socialcatolicismo latinoamericano, de la primera mitad del siglo xx, con sus figuras y realizaciones. Por ejemplo, lo realizado por los arzobispos Ramón Bogarín en Paraguay y Mariano Soler en Uruguay, por la «Federación de la Juventud Católica Cubana», por la «Agrupación Católica Universitaria» de Cuba, por la admirable obra del jesuita padre José María Campoamor en Colombia, por el arzobispo de Guayaquil, José Félix de Heredia, por los concilios peruanos de 1912 y 1927, al menos con sus netas exposiciones acerca de la situación de los indios, por el dinámico y moderno obispo de Costa Rica, monseñor Bernardo Thiel, que, a fines del siglo pasado, y en una república sin industrialización, se esforzó en hacer una aplicación acomodada a la realidad de su diócesis de la encíclica de León XIII.

Toda esta prehistoria, quizá demasiado prolongada, va a desembocar en una nueva y valiente visión de los problemas que oprimían a las masas latinoamericanas. Sus promotores en la sombra fueron personas de periferia eclesial, laicos, sacerdotes sociólogos, catedráticos, pastoralistas.

6. En 1964 los sacerdotes sociólogos europeos François Houtart y Emile Pin, después de examinar algunos documentos del episcopado latinoamericano, escribían:

> Un hecho es cierto. No se puede seguir afirmando sinceramente que la Iglesia sea en América Latina una fuerza reaccionaria. Evidentemente, no se ha hecho todo, y quedan todavía cristianos y miembros de la jerarquía apegados a formas sociales feudales. Pero, en el conjunto, el dinamismo pertenece a quienes han tomado parte por el cambio.

Desde los años de *Medellín* (1968) y de las encíclicas sociales o exhortaciones de Juan XXIII y Pablo VI, la atención de la opinión, especializada o común, parece interesarse únicamente en el magisterio social de los obispos, en las tensiones de la Iglesia con los gobiernos, en el apoyo que hayan brindado a los movimientos liberadores, en los conflictos intraeclesiales del llamado «Clero rebelde» y jerarquía, y, eventualmente, en la conducta adoptada por los responsables de la Iglesia frente a los problemas de la sexualidad humana o la defensa de la vida. Pero la pastoración episcopal desborda, con mucho, esos temas y situaciones, y el obispo no sólo es uno de los promotores cualificados de la justicia, sino también maestro y guardián de la fe, y santificador de su comunidad católica.

Sin embargo, en los últimos decenios, parece que la acción pastoral de la jerarquía latinoamericana se ha polarizado hacia uno de los grandes problemas, si no el mayor, del continente: el subdesarrollo, el atraso, la injusticia, la pobreza crítica de casi la mitad de la población, la defensa de los derechos humanos.

Quedan atrás los años en que la Iglesia veía al Estado como su interlocutor. Ahora lo ve en el pueblo. Ha comprendido que no son ya sus derechos lo que tiene que defender, sino los derechos del hombre, cualquiera que sea. La visión se amplifica hacia otros grupos humanos, como los campesinos, los indígenas, los desocupados. Ninguno de los episcopados queda callado. Nos contentaremos aquí con un rápido repaso por las diversas repúblicas.

Pasamos por alto a Guatemala, por habernos referido suficientemente al hablar de su arzobispo, don Mariano Rossell, pero mencionaremos la declaración de todo su episcopado en 1962, auténtica versión guatemalteca de la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII.

Fue clarividente la exhortación de los obispos de El Salvador en mayo de 1948 (!), formulada con pasión apostólica, para denunciar la injusticia con que se vivía en la nación y despertó sobresaltos y protestas la carta del arzobispo metropolitano, monseñor Luis Chávez, en 1961. En el mismo año hablaba en términos parecidos el arzobispo de San José de Costa Rica. Sobre el problema global de Centroamérica se pronunció colectivamente la Conferencia Episcopal de América Central en 1956 y en 1962. Toca puntos neurálgicos, como la injusta distribución de la riqueza y de la tierra, los salarios insuficientes, la desnutrición, el analfabetismo, la reforma agraria y pide soluciones radicales y rápidas.

En Colombia los obispos salieron en defensa de la libertad sindical, amenazada por el gobierno militar (1953-1957). El análisis que hicieron de la situación del país en 1958 mereció este juicio de una revista tan poco sospechosa de episcopalismo como *Informations Catholiques Internationales:* «En el conjunto de las declaraciones del episcopado latinoamericano, ésta merece una atención particular». La carta episcopal de 1960 acerca de la reforma agraria produjo este otro comentario de dos sociólogos europeos: «Entre las grandes cartas pastorales se distingue la de los obispos colombianos». La llaman técnica oportuna, y «resonante, puesto que apareció cuando se reunían en Bogotá delegados de toda América para discutir aspectos de la Alianza para el Progreso».

Los obispos de Venezuela hicieron también su comentario a la encíclica *Mater et Magistra*, en 1962, dirigida, como lo expresan, a un país joven, con un 34% de población campesina, con la urgencia de una reforma agraria y con el reclamo de educación, trabajo, salud y vivienda. Qué lejos estaba este lenguaje del enfoque de otra carta de 1936.

La carta del episcopado ecuatoriano de abril de 1963, complemento de una anterior de 1960, puede considerarse como una de las aportaciones pastorales y sociales más notables de la Iglesia latinoamericana. Observa de manera particular la situación del mundo indígena y campesino, y exige una legislación audaz y urgente sobre reforma agraria.

En 1958 los obispos del Perú colectivamente, y en años sucesivos, algunos por cuenta propia, abordaron el tema social del país, que era, de acuerdo con su juicio, el más urgente. Hablaron de los dos materialismos, del marxista y del «materialismo de derecha», caracterizado por la ausencia de sentido social. En la segunda semana social de Arequipa en 1962, su arzobispo denunció la situación semifeudal en que aún se

vivía. El obispo de Huancavelica, por su parte, procedió a repartir 10.000 hectáreas cultivables de la diócesis entre 300 familias.

La toma de posición de los obispos de Chile en septiembre de 1962, lógica en un episcopado ya conocido por sus actitudes de avanzada, conmovió al país y desató violentos ataques del mundo capitalista. Su resonancia fue tan notable, que el senador Humphrey, especialista norteamericano en asuntos internacionales, entregó al Senado de los Estados Unidos el documento episcopal, calificándolo de modelo para orientar las transformaciones sociales en América Latina. Al año siguiente, el obispo de Talca, don Manuel Larraín, entonces presidente del CELAM, publicó su famosa carta pastoral, titulada *Desarrollo: Éxito o Fracaso en América Latina*. Pablo VI, en su encíclica *Populorum Progressio*, citó el notable documento.

En Bolivia el episcopado, rechazando las reformas que pretendía introducir el Partido Comunista, secundó «reformas sanas y profundas, inspiradas en la verdadera justicia». Así suena su declaración de 1952. En febrero de 1968 produjo un valioso documento, expresamente citado por el Papa al inaugurar la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano, acerca de la situación social de la república y de la necesidad de un cambio radical basado en la justicia.

En 1960 el episcopado del Paraguay publicó una carta colectiva de gran importancia, que, sin duda, apuntaba a la situación dictatorial del país. Se hace referencia a las múltiples formas de violación de los derechos humanos. En 1963, un nuevo documento, como se había hecho en otras repúblicas hispanoamericanas, quiere aplicar a la situación concreta la encíclica social de Juan XXIII: «Hace falta una reforma de las estructuras económico-sociales». Interesante, por demás, la referencia a la resistencia violenta, que dice así: «Sólo, excepcionalmente, en circunstancias de extrema urgencia, puede tener justificación el camino de la violencia, que implica la paralización temporal de las funciones vitales de la sociedad». El pasaje está escrito cuatro años antes de la encíclica *Populorum Progressio*, en la que Pablo VI señala, con idéntico criterio, este punto doliente de la vida social. Abordan los obispos paraguayos el tema de la reforma, en términos de gran tecnicidad y de alto sentido humanista y entran con valentía en el problema de la reforma agraria.

Se ha querido presentar aquí una sucesión, apenas alusiva, de los principales documentos del episcopado hispanoamericano, aparecidos

aproximadamente entre 1950 y 1968, año de la conferencia episcopal de *Medellín.* De allí se concluye la intensidad y calidad del cambio (gradual, por otra parte), que se ha operado en la acción pastoral. Podrá pensarse que éste llegó un poco tarde, que a algunos de estos documentos les faltó mayor dosis de ciencias sociales, o que el magisterio episcopal inició una marcha condicionada sólo por las obsesiones sociales.

Después de Medellín es tan voluminosa la documentación social, y normalmente de tanta calidad y nervio, que lo extraño sería que no fuera así. Pero queda la duda de su eficacia. El Evangelio ha sido siempre incómodo, y la *metanoia,* el cambio de mentalidad, sólo se logra después de una lucha prolongada e intensa. Han pasado ya cien años desde la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* y persisten aún grupos humanos e instituciones sociales, aun llamándose a sí mismos «cristianos», para quienes la doctrina social de la Iglesia parece no haber existido.

Medellín

1. La segunda conferencia general del episcopado latinoamericano fue convocada por el papa Pablo VI, para celebrarse en Medellín, a fines de agosto y principios de septiembre de 1968, inmediatamente después del congreso eucarístico internacional de Bogotá.

Los antecedentes de esta conferencia han de buscarse en el Concilio Vaticano II. Los obispos latinoamericanos eran en 1962 algo más de 600, un 22% del episcopado mundial. Alrededor de un 88 % de los obispos de América Latina enviaron sus observaciones previas al concilio. No son de alto vuelo teológico, como de profesores universitarios, pero tampoco están por debajo de las de otros episcopados. Sus preocupaciones son de carácter práctico y pastoral.

2. Se escogió Bogotá como sede del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional, para celebrarse en agosto de 1968. Era el primer congreso postconciliar, y que fuera la América Latina el continente del congreso, con un cardenal legado como el cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo emérito de Bolonia, abanderado en el concilio de la idea de la «Iglesia de los pobres», tenía particular relevancia. Pero el congreso cobró aún más significación por la presencia del Papa, primer Pontífice

Romano en visitar América Latina, que llegó a Bogotá el 22 de agosto y fue recibido con afecto y emoción desbordante difícil de describir.

El congreso fue muy sobrio en actos espectaculares. Su celebración se estructuró a través de la participación en los siete sacramentos y las diócesis colombianas prepararon a la comunidad a través de una renovación, cuidadosamente organizada, en los grupos familiares.

Para ese momento ya agitaba a la Iglesia una efervescencia de ideas y posiciones acerca del papel que debía desempeñar en el mundo del subdesarrollo, de las dictaduras y de la explotación del capitalismo. Aparecía allí la América Latina, continente católico, como vastísimo laboratorio para estudiar los efectos de las psicopatías capitalistas —así lo pregonaba una parte poderosa e influyente de la opinión— y de las deficiencias o traiciones eclesiales y buscarles remedio. Se decía que el catolicismo acababa de salir de un concilio en el que tanto se había proliferado el concepto de «signos de los tiempos». Hizo explosión una literatura exasperada de historia, diagnósticos y recetas, y se calificó a nuestra Iglesia de «Iglesia en pecado mortal». Se afirmaba, sin otra alternativa, que la violencia institucionalizada en América Latina no podía eliminarse sino con otra violencia, la de una revolución de los oprimidos.

Era natural que la atención se polarizara en torno a lo que iba a decir el Papa en Bogotá. La «contestación» intraeclesial ya había hecho sus primeros embates contra el magisterio de Pablo VI: había atacado las encíclicas *Mysterium Fidei*, sobre la Eucaristía (1965), *Sacerdotalis Coelibatus* (1967), el *Credo del pueblo de Dios* (1967), y en vísperas del viaje del Papa a Bogotá, empezaba a ensañarse en la encíclica *Humanae Vitae.* Habían ya aparecido intentos de estructurar una «teología de la violencia» y «teología de la revolución».

Pablo VI estaba bien informado sobre todas estas circunstancias, mencionadas explícitamente por él en un amplio discurso pronunciado ante los cardenales en junio de 1968, y conocía bien el terreno que pisaba.

El magisterio social del Papa en Bogotá quedó consignado en tres grandes discursos: en el de la «jornada del desarrollo», en el pronunciado ante 200.000 campesinos y en el de la inauguración de la segunda conferencia episcopal latinoamericana. En síntesis, el Papa describe en forma dramática la situación social de América Latina, analiza las soluciones que se presentan y no acepta que la violencia y la revolución

puedan ser instrumento eficaz para resolver el problema social de nuestros pueblos.

La neta posición de Pablo VI provocó una reacción, bien orquestada y conducida por los grupos cristianos opositores, que en Europa (Lovaina, París, Bolonia) creían que la población latinoamericana estaba ganada para la opción violenta, y con evidente injusticia acusaron al Papa de que condenaba la violencia de los pobres y hacía el juego a la violencia de los opresores.

Pablo VI habló como profeta. La violencia que tanta confianza despertaba se enseñoreó fatídicamente en los decenios siguientes de vastas regiones en algunas repúblicas de América española. El arzobispo de Guatemala, monseñor Próspero Penados, al conmemorarse los 170 años de la república (15 de septiembre de 1991), rememora los 130.000 asesinatos o desapariciones producidas desde el golpe militar de 1954. Cuando se aproximaba la firma de una paz concertada en El Salvador (31 de diciembre de 1991), se aducía la cifra de 75.000 muertos por la violencia en diez años. Muchos centenares de muertos produjo la fugaz revolución de Caamaño en Santo Domingo en 1966. Colombia ofrece el más contradictorio cuadro. Su pueblo tiene fama de cristiano y, sin embargo, durante la violencia política entre 1948 y 1958 quizá llegaron a 50.000 sus víctimas. La guerrilla y la contraguerrilla operantes desde el decenio de 1960 han dejado una estela sangrienta de millares de muertos, destrucción de la riqueza nacional y descrédito internacional. En el Perú se habla de 20.000 muertos entre 1970 y 1990. No hay datos de asesinados y desaparecidos en Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay. Y no se ha conseguido nada. Pero el primero, Pablo VI, y lo reitera más tarde, Juan Pablo II, no callan ni disimulan las causas de esa violencia. Una de ellas es la escandalosa injusticia social que agobia a millones de latinoamericanos. Con amargura afirmaba el obispo de Tacuarembó (Paraguay), monseñor Carlos Parteli, que las pobres gentes de América Latina amaban, sí, la libertad, pero que puestas en la disyuntiva de escoger entre la libertad o el pan, se acogían al pan.

A fines de los años ochenta, algunos de los que creían en la violencia, profesores eclesiásticos en América Central, Venezuela y Colombia, institutos y publicaciones, iban llegando a la conclusión de que la violencia no era el camino. Es cierto que la encíclica *Populorum Progressio* hace la salvedad para el caso de tiranías absolutas y prolongadas. ¿Fue éste el caso de Nicaragua entre 1978 y 1979? Pero, ¡a qué costo!

3. La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se celebró en Medellín entre el 25 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, a iniciativa del presidente del CELAM, don Manuel Larraín, obispo de Talca, muerto en lamentable accidente de tráfico. Su ponencia, aprobada por el Papa, rezaba así: «La Iglesia en la presente transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II». Fue presidida por los cardenales Antonio Samoré, de la curia romana, Juan Landázuri, arzobispo de Lima, y Avelar Brandao Vilela, arzobispo de Teresina. La precedió una larga preparación, con amplia consulta, y participaron en ella, con previa elección de las conferencias episcopales, 140 obispos latinoamericanos, representantes de otros continentes, un número proporcionado de sacerdotes, religiosos y representantes de movimientos laicales y de los organismos centrales de la Iglesia. Asistieron asimismo observadores de otras confesiones cristianas.

Los temas fundamentales se articularon en siete relaciones: los signos de los tiempos en América Latina, su interpretación cristiana, la Iglesia y la promoción humana, la evangelización, la pastoral de masas y la pastoral de *élites*, la unidad visible de la Iglesia y la coordinación pastoral.

Todo el trabajo quedó consignado en 16 textos. La percepción viva de la situación del continente, reflejada en sus páginas, y la revalorización del misterio de la pobreza fueron, de allí en adelante, fuente de inspiración cristiana para muchas personas e instituciones latinoamericanas, pero *Medellín* no hizo opciones clasistas. Se percibe con claridad cómo en la vida de nuestro subcontinente, a partir de Medellín, la Iglesia se ha convertido en caja de resonancia cuando se violan los derechos humanos.

El lejano concilio plenario de 1899 hablaba a una Iglesia asediada. Sus objetivos eran «...la defensa y propagación de la fe católica, el esplendor de las Iglesias [diocesanas], la dignidad, defensa y ampliación del orden episcopal». Los de la Primera Conferencia Episcopal de Río de Janeiro fueron «el estudio de los puntos más fundamentales del problema religioso desde el doble aspecto de la defensa y de la conquista apostólica». En Medellín la Iglesia no se busca a sí misma, busca la forma de solidarizarse con los pobres y con los oprimidos.

La Iglesia hispanoamericana defiende su identidad y su unidad

1. Los veinte años que siguen después de *Medellín* toman a la Iglesia bien equipada doctrinalmente. El subcontinente experimenta una especie de terremoto social y político, como pocas veces se había presentado en su ya conflictiva historia. Golpes militares en el Perú, Uruguay y Argentina, y asentamiento de dictaduras derechistas. Espectacular derrocamiento del presidente de Chile, el marxista Salvador Allende, en 1973, y consolidación de una dictadura visceralmente anticomunista.

En América Central se asiste a lo que algunos llamaron «vietnametización» de la región, con crueles represiones y reacciones guerrilleras de inusitada violencia en Guatemala y El Salvador, insurrección nacional en Nicaragua y asentamiento allí de un gobierno marxista. Al decenio del setenta que los economistas juzgaban con cierto optimismo le sucede el del ochenta, calificado como «decenio perdido».

2. La marcha de la Iglesia latinoamericana en los veinte años que siguen a Medellín está caracterizada por hechos de diverso signo que trataremos de exponer sucintamente en las páginas que restan del presente y del próximo capítulo. Son ellos, de una parte, el proceso de secularización, los movimientos paraeclesiales, como el de los «cristianos por el socialismo», la multiplicación de las sectas, las amenazas a la unidad de la Iglesia, el sofocamiento de la Iglesia en Cuba, el intento de marxificación de Nicaragua con el juego ambiguo logrado contra la unidad de la Iglesia. En otro capítulo, concluiremos con la exposición de otro tipo de aspectos que caracterizan de manera especial este último período de la historia católica iberoamericana.

La secularización, como proyecto social de construir una ciudad humana sin referencia alguna trascendente, trabaja en Iberoamérica desde las campañas descristianizadoras del siglo pasado. No obstante sus esfuerzos de conservación y defensa, la catequesis, la evangelización, en muchos casos no han respondido a la madurez y a la evolución de una comunidad que de rural se ha hecho urbana y que, como urbana y rural, ha quedado sometida al impacto de la modernidad.

3. Los CPS se definieron así, en Santiago de Chile, en 1972:

> CPS es un lugar de encuentro de cristianos, que militan o no en diferentes partidos de izquierda, pero que tienen el mismo compromiso

con la clase trabajadora y su lucha por el socialismo. Asumen el análisis marxista y tienen como objetivo inmediato colaborar en la conquista del poder por parte de la clase trabajadora. CPS es una tribuna para denunciar el socialcristianismo y grupos que usan el cristianismo para oprimir al pueblo. CPS muestra en los hechos que no es incompatible ser cristiano y ser revolucionario.

No buscaban constituir ni un partido político ni un movimiento cristiano «de tipo eclesiástico». Querían realizar la síntesis de cristianismo y de socialismo (pero marxista). En sus primeros años alcanzaron renombre y mordiente. Su secretario era el jesuita chileno Gonzalo Arroyo, que se estableció en París después del golpe de Pinochet. Celebraron frecuentes congresos (incluso con la presencia, en alguna ocasión, del obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez) en Santiago en 1971 y 1972; en La Habana, el mismo año; en Ávila, Lima y Bolonia en 1973; en Nápoles en 1974; en Quebec en 1975.

Los episcopados de Iberoamérica, empezando por el de Chile, no admitieron este movimiento, advirtiendo en 1971 y en 1973 sobre sus aspectos inaceptables.

4. La unanimidad católica latinoamericana de 1900 ya pasó a la historia. Verosímilmente, al empezar el último decenio del siglo xx, los católicos no llegan sino a un 75 u 80 %. Un 25 ó 20 % o no profesa religión alguna, que es un caso minoritario, o pertenece a alguna denominación protestante. En el Brasil se tiene, además, el fenómeno espiritista.

El protestantismo no puede menos de sentirse gratificado por su crecimiento en tierras latinoamericanas. De acuerdo con el juicioso estudio de un especialista, el padre Prudencio Damboriena (bibl.), S. J., su avance demográfico, entre 1890 y 1978, ha sido el siguiente:

1890	50.000	1951	3.380.000
1903	142.000	1956	4.230.000
1911	300.000	1961	7.710.000
1925	326.000	1978	11.918.000
1938	600.000		

Desde hace algunos decenios, y cada vez con mayor intensidad y con mayores éxitos, el protestantismo amenaza las posiciones tradicio-

nales que hasta ahora ocupaba la Iglesia en América Latina. No es un secreto que los protestantes, especialmente los de los EE.UU., están haciendo un esfuerzo acentuadísimo para ganarse al continente latinoamericano.

Desde la segunda guerra mundial, al cerrarse a los misioneros protestantes el campo de China, y en parte la India e Indonesia, los contingentes misioneros desplazados y los nuevos que iban surgiendo se orientaron hacia Latinoamérica, donde esperan hacer, y lo van consiguiendo, grandes progresos. El número de protestantes latinoamericanos se ha duplicado en el curso de 1950-1960 y en la época conciliar (1962-1965) fácilmente llegaban a ocho millones, mientras en 1948 eran un poco más de tres. En 1978 eran casi 12 millones.

De acuerdo con estadísticas de investigadores católicos la evolución del protestantismo en fieles y *ministros* entre 1948 y 1961 es la siguiente:

Años	Fieles	Pastores	Extranjeros	Autóctonos	Porcent. de autóc.
1948	3.171.900	10.340	3.840	7.150	65
1951	3.380.300	16.223	5.708	10.515	65
1956	4.230.400	20.660	6.361	14.299	70
1961	7.710.400	41.088	6.541	34.547	84

Latinoamérica es tierra de elección de las *sectas*. Son muy numerosas y muy activas. Cuando empleamos las denominaciones de *sectas*, etcétera, no pretendemos hacerlo en forma despectiva, sino para acentuar el carácter de las confesiones que trabajan especialmente en América Latina. No son precisamente los grandes cuerpos protestantes constituidos en Europa quienes se han lanzado a esta casi fanática conquista del continente latino (Iglesia anglicana, Iglesias luteranas de Alemania y escandinava, Iglesia presbiteriana-calvinista de Escocia), sino los grupos grandes y pequeños, tradicionales o carismáticos.

Pululan centenares de denominaciones a la sombra de las grandes denominaciones como, por ejemplo, los Menonitas, Congregacionalistas, Cuáqueros, Discípulos de Cristo, Adventistas del séptimo día, Testigos de Jehová, cientistas, etc.

La infiltración y los éxitos eran *notables* en Brasil, Chile, Bolivia, Cuba (antes del régimen de Castro), Guatemala, Haití, Puerto Rico.

La infiltración y los éxitos eran *grandes*, aunque no con la intensidad anteriormente notada, en Argentina, Costa Rica, Honduras, Panamá, Perú.

La infiltración y los éxitos son de *consideración* en Colombia, Ecuador, El Salvador, Nicaragua, Paraguay, República Dominicana, Uruguay, Venezuela y México.

Según el especialista en la materia padre Damboriena, el hecho grave de este movimiento protestante es el de la «latinización del protestantismo», es decir: se está presentando y aclimatando de tal suerte la ideología y la actitud del protestantismo norteamericano, que empieza a brindar a las ansias espirituales del hombre latinoamericano una especie de solución autóctona, y pierde al mismo tiempo su carácter extranjerizante para sentirse como en propia casa.

Los lugares de culto, que a veces son airosas y grandes capillas, eran 3.530 en 1916; en 1957 llegaban a 26.000.

La financiación de la obra protestante de propaganda y proselitismo, estabilización y crecimiento de sus denominaciones religiosas tiene su fuente, como es natural, en los grandes grupos norteamericanos. En 1900 venía a Latinoamérica, en dólares, el 3 % del presupuesto total de los fondos protestantes para difusión de su doctrina. En 1936, el 7 %; en 1953, el 29 %. Si se sabe la potencialidad económica de que disponen los grandes núcleos protestantes norteamericanos (bautistas, metodistas, etc.), puede imaginarse la magnitud de la ayuda que supone ese 29 % constantemente en crecimiento. Para comparar una sola situación, piénsese en lo que significa la entrada en dólares para las iglesias y pastores que trabajan en Bolivia ante la angustiosa situación económica de la Iglesia católica en ese mismo país.

Entre 1956 y 1961 se duplicó el número de pastores (20.000 x 41.000) mientras que en el mismo tiempo, aproximadamente, los sacerdotes apenas pasaron de 32.000 a 38.000 aproximadamente. Si hay un sacerdote por cada 5.400 habitantes (quizás uno por 5.100 católicos), hay un pastor por cada 368 protestantes. Las exigencias y la formación de un solo sacerdote son inmensamente más costosas, arriesgadas y prolongadas que las de un pastor.

Hacia la segunda mitad del siglo xx, la situación *psicológica* del protestantismo puede definirse como *euforia y satisfacción* por los éxitos. Van dejando de ser «las Iglesias jóvenes» de Latinoamérica, para convertirse en comunidades adultas y autóctonas.

Las razones de semejante satisfacción no faltan: notable crecimiento; prestigio político del gran vecino del norte, donde tienen su asiento principalmente las grandes agrupaciones proselitistas; seguridad económica y abundancia de recursos materiales; garantías de éxito a causa de la situación religiosa de Latinoamérica donde la escasez de sacerdotes católicos y por consiguiente, la ignorancia religiosa, presentan campo propicio a la expansión de nuevas formas religiosas; fanatismo y anticatolicismo de algunas denominaciones que quieren «alumbrar con la luz de Cristo la región más necesitada del mundo, donde un cristianismo decadente y la superstición y casi idolatría han envuelto hasta ahora a millones y millones de seres humanos»; en este sentido, nuestro continente representa para las denominaciones protestantes una tierra de promisión. Cuando los evangelizadores protestantes saben que en Latinoamérica hay miles de poblaciones sin sacerdote, y cuarenta mil poblaciones con Iglesia y sin sacerdote, concluyen fácilmente que no admite discusión el hecho de su presencia en nuestras tierras y el derecho de evangelizarlas ya que, después de cuatro siglos, la Iglesia católica romana, según ellos, ha fracasado en su empresa. *Diariamente 1.000 latinoamericanos pasaban al protestantismo*. Veremos lo que ocurre en los años ochenta.

Esfuerzos de cohesión continental. El protestantismo, en parte por su propia doctrina, en parte por circunstancias históricas y de organización eclesial, tiende a la dispersión doctrinal y de organización. Hay una proliferación de confesiones y de credos. Para neutralizar en parte las desventajas de la dispersión, para presentar frentes unidos, para canalizar esfuerzos de conjunto, el protestantismo en Latinoamérica procura agruparse y ayudarse: Existe en todos los grupos un fuerte apego a las Iglesias madres norteamericanas y a la cultura yanki; han creado vínculos de cooperación continental por medio de organizaciones religiosas, sociales y culturales; emuneremos algunas:

Comité de Cooperación Latinoamericana (CCLA); Unión Latinoamericana de Juventud Evangélica (ULAJE); Literatura Evangélica para la América Latina (LEAL); Cadena Cultural Panamericana (CCP); Movimiento Estudiantil Cristiano de América Latina (MEC); Asociación Latinoamericana de Estudiantes de Teología; Consejo Hispano-luso-brasilero; finalmente, la Asamblea del Consejo Internacional de Misiones reunido en Ghana en 1957 decidió crear el «Secretariado General para la América Latina».

Medios y propaganda. Sobra el dinero. En las principales ciudades del continente funcionan excelentes planteles educativos y culturales (colegios americanos, etc.) donde al prestigio de «lo extranjero» y de lo «norteamericano» se juntan facilidades económicas; tales planteles son adecuados centros de proselitismo, al menos indirecto; afines a esos son los «institutos lingüísticos», por ejemplo, en el Perú, en Colombia y en el Brasil.

Para la propaganda y la movilización los protestantes cuentan con los medios más modernos: aviones, lanchas, camperos, aparatos de proyección, grabación y amplificación, centros audio-visuales, con material excelente de discos, films, radiofonía, grabaciones, etc.

Entre los medios de difusión y propaganda nos fijaremos en éstos principalmente:

Predicación: Para los que son valientes, sobre todo en algunos ambientes; conferencias, alocuciones en hospitales, cárceles, visitas domiciliarias, grandes ciclos de conferencias con expositores traídos del exterior.

Propaganda bíblica: El número de biblias repartidas en 1915 fue de 510.365 ejemplares. En 1955 el número subía a 6.471.652. Tienen razón de vanagloriarse de que se debe casi exclusivamente a ellos el conocimiento que se tiene en la católica Latinoamérica de la Palabra de Dios escrita.

Propaganda radial. En 1955 tenían 11 emisoras a disposición de las diversas denominaciones. La más importante es la ya mencionada Voz de los Andes, de Quito, que emite magníficos programas para todo el Continente y está al servicio de 20 denominaciones.

Enseñanza escolar. No han logrado mucho éxito en las escuelas primarias ni en los medios universitarios. Se ha planeado una gran Universidad en Brasilia, como centro de irradiación y complejo cultural que impresione al continente. Su fuerte está, como lo insinuamos antes, en los colegios de segunda enseñanza, bien instalados, con buen profesorado, con educación y sistemas amplios y modernos, con numerosas becas. Hacia la mitad del siglo el número de centros educativos que sostenía el protestantismo en Latinoamérica era de 900 con unos sesenta mil alumnos, de los que entre un 60 a 90% eran católicos. (*Cfr. World Faith in Action*).

El protestantismo es una minoría siempre más influyente. El trabajo se realiza preferentemente entre los medios más débiles en posición so-

cial, económica y cultural. De hecho es muy frecuente el caso de católicos relajados e inmorales que al pasar a alguna de las confesiones protestantes se convierten en cristianos sinceramente fervorosos. Sin discutir aquí los problemas teológicos y morales que puedan plantearse a este propósito, hay que aceptar la fuerza que representa entre la masa este argumento vivo y que los conversos suelen esgrimir con gran habilidad.

La reticencia observada por muchos obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano II, cuando se discutía sobre el problema de la libertad religiosa, tiene su explicación justificada en la peculiar situación del protestantismo en América Latina. Aquí es difícil el diálogo por el carácter «sectario» (en el sentido arriba explicado) de las diversas confesiones, por su actitud de proselitismo, rayana a veces en el fanatismo, por las actitudes fundamentalistas de algunas denominaciones que impiden toda discusión o intercambio de ideas de nivel científico.

Como a esto se suma la hostilidad y menosprecio con que ciertos grupos miran cuanto es católico, hasta el punto de que aún siguen hablando de evangelizar un continente que no ha recibido la fe, se comprende que es bien difícil hablar de «ecumenismo» en América Latina.

Algunos datos nos centran en el problema. En «la católica Colombia», los «evangélicos» (no los fieles de las grandes confesiones, sino los miembros de las «sectas») en 1989 habían constituido ya un partido político: el «Partido Nacional Cristiano». Tuvieron dos representantes en la Asamblea Nacional constituyente, compuesta de 70 delegados. En Guatemala abrigan un proyecto ambicioso: ser la mayoría de la población en el año 2000. Cálculos recientes hablan de que ya forman el 30% de dicha población, y han contado con dos presidentes de la república en menos de 10 años. México representa para el movimiento protestante sectario «El Dorado». En los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, aumentan un 20% anual, y ocupan, por centenares, los pequeños puestos de la Administración Pública.

En el Perú, uno de los baluartes de la teología de la liberación, el variado mundo de las sectas se propone hacer una reevangelización en gran escala, a la manera protestante. Con sorpresa de los católicos, el protestantismo sectario ha llegado a las más altas esferas del poder: en 1989 era elegido como segundo vicepresidente de la nación el pastor Carlos García, y obtenía 14 diputados y cuatro senanadores. Las 70 principales denominaciones proporcionan la cifra de 988.000 adheren-

tes no acasionales, o sea el 5,5 % de la población total, calculada en 1989 en 22.000.000. Una investigación organizada por la Universidad católica de Lima en 1986 concluye que entre 1920 y 1986 la población de la capital creció 17 veces, y la población protestante, 40. Aquí no entran ni los mormones ni los testigos de Jehová.

Los protestantes no han ocultado ni su júbilo ni su sentimiento de seguridad. Afirman que en el Perú están en igualdad de recibo social con los católicos, y se van sintiendo psicológicamente tan dueños de la historia nacional como los católicos. Junto a las maravillosas iglesias coloniales, los protestantes han levantado templos, algunos imponentes y bellos, y eran 5.600 en 1987.

La palabra es antipática, poco ecuménica, pero los sociólogos religiosos y los pastoralistas no encuentran otra expresión más adecuada. Son «un grupo que está separado de la totalidad cristiana y que se cree el único poseedor de toda la verdad, se cierra sobre sí en torno a líderes, excluye a los demás, los considera como no salvados y actúa con proselitismo» (F. Sampedro, Bibl.).

Hacia 1986 el ritmo de su crecimiento en América Latina era de 11 % anual. Sus seguidores deben de ser unos 40 millones (*sic*). El año 2020 llegarán a 140 millones. Cada día un promedio de 8.000 católicos se hacen protestantes. Tales son las perspectivas admitidas por H. Zanuzo (*Iglesias y sectas en América Latina,* México, 1986).

Resulta muy difícil reducirlas a síntesis tipológicas. En los años sesenta había unas 35 denominaciones en Argentina, 20 en Bolivia y otras tantas en México. Algunas ciertamente no son cristianas: testigos de Jehová, mormones, niños de Dios, munis («moonies»).

En algunos países (Guatemala, Chile) van logrando adeptos en el ejército y en las clases cultas. Tan convencidos están de su mesianismo, y la respuesta popular ha sido tan impresionante, que en estos años (1989) se están preparando «130.000 estudiantes evangélicos y millares de misioneros para que en el año 2000 la mitad de la población latinoamericana se convierta al cristianismo». Tales son los cálculos de la «Cruzada de campo para Cristo».

No trabajan con los ateos o los indiferentes. Los seguidores provienen de la Iglesia católica. El año 1904, el presidente Theodoro Roosevelt, en visita a la República Argentina, tuvo aquella desafortunada expresión: «Los Estados Unidos no tendrán influjo en América Latina mientras ésta sea católica». Cuando el protestantismo sectario se ha la-

tinizado o indigenizado tan ampliamente, no hay que pensar en forma simplista que sigue siendo un instrumento de penetración imperialista.

5. El pensamiento teológico llamado «Teología de la Liberación» y el movimiento procedente de allí, tiene su origen en la obra del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, titulado precisamente así. Fue esbozada en 1968 y publicada en 1971. Los teólogos de la liberación vendrían a constituir el grupo de teólogos que se inspiran en esas ideas, se reconocen entre sí, con exclusión de otros. Seguiremos en esta exposición el estudio diáfano del padre Pierre Bigo, S. J., que lleva como título *Debate en la Iglesia. Teología de la Liberación* (Santiago de Chile-París, 1991).

La Teología de la Liberación se proclama como una teología *situada* latinoamericana, que parte de la realidad de América Latina. Se orienta a los pobres, que son su ineludible centro de gravedad. Los pobres son la inmensa masa de desheredados y oprimidos que forman una porción enorme de la población del subcontinente. Encuentran la causa de esa miseria en las estructuras mismas de la sociedad, cuya manifestación clara es la *dependencia*: el mundo subdesarrollado al arbitrio de los países opulentos y los pobres al arbitrio de los ricos.

En consecuencia, se impone el cambio, una conversión colectiva, ya que dentro de esas estructuras de injusticia es imposible realizar ninguna evangelización. Pero esa operación radical y gigantesca requiere una teología *nueva*. Los teólogos de la liberación ven, efectivamente de otro modo, la misión de la Iglesia: la evangelización tiene como objeto el cambio radical de la sociedad. Los cristianos se han pasado demasiado tiempo contemplando el más allá, y es hora de ver el más acá y de luchar por su construcción en la justicia.

Por tanto, la teología debe ser *política*, es decir, ha de estar al servicio de esa transformación, así como la Iglesia ha de ser instrumento de la misma.

Las afirmaciones anteriores parecen auténticamente evangélicas: ¿Por qué, entonces, la tensión con la autoridad de la Iglesia, por qué las intervenciones de su magisterio para alertar acerca de lo que no parece correcto en la Teología de la Liberación?

Recordemos brevemente lo que ocurre en los años sesenta y setenta: la secularización empieza a golpear a la Iglesia occidental, se asiste a la expansión mundial del comunismo, crece el prestigio de la Unión Soviética y de la China maoísta, se produce y afirma la revolu-

ción cubana con el efectismo que producen sus realizaciones, aparecen héroes y mártires, como Camilo Torres y el Che Guevara, que mueren combatiendo en la guerrilla; en Chile llega al poder, por vías democráticas, un presidente marxista y despega el movimiento «Cristianos por el Socialismo».

Precisamente entonces el marxismo o comunismo, ya cargado con cierto descrédito en Europa, demostró gozar de gran prestigio y fuerza entre los «Cristianos por el Socialismo» latinoamericanos, sobre todo entre clérigos y religiosos. Queda patente el hecho en el congreso de los CPS reunido en Quebec en 1975, cuyas conclusiones tuvieron como núcleo lo siguiente: el compromiso cristiano está identificado con la praxis marxista.

Ellos habían elaborado desde años atrás un concepto propio de salvación y de Iglesia: la realidad eclesial vigente hasta entonces contradecía las exigencias de un compromiso social como el suyo, y contradecía aquello en que creían. Aparece entonces la «Iglesia de los pobres», la «Iglesia popular» con su nuevo magisterio, su nueva pastoral, su nueva liturgia.

No es que los teólogos de la liberación se identifiquen plenamente con los CPS, pero en el fondo de su pensamiento creyeron que había que volverse del lado del marxismo. Y se hace esta afirmación por la continua referencia que esta teología hace de los postulados marxistas. A la objeción que se les hace de la incompatibilidad radical entre la fe católica y el marxismo (como lo hace el general de los jesuitas, padre Pedro Arrupe, en carta a todos los miembros de la Compañía de Jesús de América Latina, 1981), responden diciendo que «hay que distinguir en el marxismo el materialismo histórico, dato para respetar, y el materialismo dialéctico, dato para rechazar» (Cl. Boff).

Enseña que en la historia de la Iglesia ha ocurrido un hecho semejante al de la historia profana dentro de la sociedad capitalista: «un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero contra el pueblo cristiano» (L. Boff). Hay una propensión a presentar a Jesucristo como el conductor político que ha venido a organizar una operación contra los poderes de su tiempo. Jesús es víctima de una conjura de los poderes y no tuvo clara conciencia de su muerte sacrificial.

Los teólogos liberacionistas («teólogos» en sentido amplio) se deslizan a profesiones de fe abiertamente marxistas. Por ejemplo, el jesuita del CINEP de Bogotá Luis Alberto Restrepo escribía en 1976:

> La teología debía estar subordinada a la práctica del amor. Debería partir de ella y estar orientada hacia ella. Además, esta práctica, fundamentalmente política, que revestiría en América Latina un carácter revolucionario, tendría una inspiración fundamentalmente marxista. Evidentemente estas posiciones engendran polémica y contradicción. Poner en cuestión la conciencia que la Iglesia ha tenido de sí misma y de su misión durante largos siglos cuestiona las formas actuales de su actividad pastoral y la conciencia global de su estructura. En breve, esto hace entrar a la Iglesia en crisis aguda de su identidad.

Por su parte, el sacerdote sandinista Ernesto Cardenal, en entrevista concedida a la revista española *Sábado Gráfico*, hablaba así en 1978:

> El evangelio me hizo marxista. El marxismo es la única solución para el mundo, la única vía posible de liberación, fuera de él no veo otro camino de hacer efectivas las promesas de la historia [?] y de los Evangelios. Yo considero la Revolución y el Reino de Dios de que hablan los Evangelios como la misma cosa. El cristiano debe abrazar el marxismo para estar con Dios y con los hombres.

Llama la atención que, olvidándose de sus propios escritos, algunos teólogos liberacionistas afirmaran, después de la publicación de la instrucción romana *Libertatis Nuntius* (1984), que no se veían ni señalados ni interpelados por ella, cuando precisamente el documento presenta los aspectos inadmisibles de ese pensamiento en razón de su postura marxista.

Como, de acuerdo con esta teología, el marxismo es la única ciencia y la única praxis con valor para operar la liberación, la teología liberadora necesariamente le está sometida. ¿Cómo discierne, en tal caso, la teología lo que sea conforme a la fe o contra ella? Se responde que el pueblo oprimido es el que ha hecho el discernimiento previamente. A la teología le corresponde consagrar las conclusiones a que han llegado los cristianos comprometidos en la lucha.

Ese pueblo forma la «Iglesia popular» y a partir de su acción y de su conflicto, a partir de la praxis, se va haciendo la teología. ¿Con qué método se realiza la praxis? Necesariamente con el marxista, porque de él se ha tomado el análisis de la realidad y la praxis: con la lucha de clases. Siendo esto así, se le desconoce a la Iglesia la capacidad y el derecho de orientar la acción de los católicos, o en otras palabras, se

rechaza la doctrina social de la Iglesia, y mucho más, se repudia la crítica que la Iglesia hace del marxismo. Quedan preguntas sin responder:

¿Quiénes son los pobres? Si la Iglesia auténtica es la de los pobres, ¿para qué sacarlos de la pobreza? ¿Cambio de estructuras? ¿Por otras igualmente tiránicas? ¿Teología *nueva*? ¿Dónde quedan los principios esenciales de la fe cristiana: la divinidad de Cristo, el sentido de su resurrección, el sentido de las verdades escatológicas, el sentido de la evangelización trastocado por un esfuerzo de lograr la toma del poder, la Iglesia como iniciativa gratuita de Dios que convoca (Ekklesia!) a todos?

No siendo éste un estudio teológico, concluimos con estas consideraciones:

El magisterio de Pablo VI y de Juan Pablo II se han pronunciado amplia y netamente acerca de la teología de la liberación. La explosión de literatura teológica en torno del fenómeno liberacionista, con millares de títulos en sus diez primeros años, manifiesta el impacto y la significación de esta teología que estaba señalando situaciones reales gravísimas. Muchos movimientos se nutrieron de ella, pero fueron de efímera duración: «Sacerdotes para América Latina», en Colombia (antigua «Golconda»), ONIS en el Perú, «Sacerdotes para el pueblo», en México, «Cristianos revolucionarios» en Nicaragua, «Coordinación Nacional de la Iglesia popular» en El Salvador.

Qué concluyan *ahora* los teólogos de la liberación, no lo sabemos. Fueron los pueblos oprimidos los que se rebelaron contra el marxismo, no sólo en Europa. Piénsese en Etiopía, Somalia, Mozambique. En Nicaragua se expresaron contra él en elecciones libres. ¿Todavía se considera necesaria la lucha de clases para cambiar la estructura, y cambiarla por cuál? Porque la solución marxista parece agotada y fracasada, aunque Occidente no debe apresurarse a su sepultura porque puede equivocarse de cadáver. A dos años de la caída de los muros, teólogos, instituciones y publicaciones de la teología liberadora en América Latina no han silenciado ni críticas ni sarcasmos contra el Papa, los obispos, la «Iglesia institucional».

6. Al concluir el capítulo cuarto se dejó esquemáticamente descrita la situación de la Iglesia en Cuba cuando empezó a ser «Iglesia del silencio». De entonces a acá se ha estado proclamando que ella goza de libertad y que no existe persecución. Se apoyaban hace tiempo tales afirmaciones en la entrevista concedida por el encargado de ne-

gocios de la Santa Sede en Cuba, monseñor Cesare Zacchi, en 1966. Pero además de que el diplomático vaticano tenía que expresarse con estricta cautela, quisiera saberse si la Iglesia en Cuba ha tenido posibilidad de desplegar un apostolado social, educativo, cultural, si ha podido imprimir libros, predicar el Evangelio a campo abierto, manifestar públicamente su religiosidad, aumentar su clero por la ayuda de otras Iglesias, criticar «proféticamente» (expresión muy del gusto actual) los excesos del régimen, denunciar el ateísmo del Estado, sobre todo en la educación. El artículo 54 de la Constitución cubana promulgada en 1976 dice:

> El estado socialista que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno de profesar cualquier creencia religiosa y practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia.

Pero el artículo 38, referente a la educación dice: «El Estado deberá promover la formación comunista de las nuevas generaciones». El Estado es omnipotente y el Estado se identifica con el partido, y el partido es ateo militante. En una de las resoluciones del Primer Congreso del Partido Comunista Cubano, reunido en 1976 se lee:

> Para el partido, cuyo fundamento filosófico es el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, la religión no es un asunto privado, pues entre sus deberes [del partido] está el actuar de modo que las masas gradualmente, en el curso de la lucha activa por la sociedad, se liberen de las creencias religiosas.

A pesar de estas evidencias, desde los años setenta fue creciendo en ciertos sectores del catolicismo una oleada de admiración por «Fidel». Empezaron los homenajes con motivo de la visita de Castro a Chile en 1971 y con sus pláticas a grupos de laicos y clérigos en Santiago. Continuaron el año siguiente en el encuentro de «Cristianos por el Socialismo», también en Santiago y más tarde en El Escorial. Tampoco faltaron reconocimientos a la obra de la revolución de parte de grupos de «cristianos comprometidos» residentes en Cuba. A cada señor su honor, y si tenían razones objetivas para hacerlo nadie les pue-

de negar tal derecho, pero es extraño que estos cristianos no ahorren acusaciones y lamentos lanzados contra la Iglesia cuando enviaban mensajes de adhesión a los congresos o reuniones antes mencionados o a la Conferencia Episcopal de Puebla. No enjuician, sin embargo, la opresión a que el comunismo tenía sometida a la Iglesia.

El futuro de esta Iglesia, mientras permanezca un gobierno marxista, será de sola supervivencia. Pensar en que «si se adapta a la situación no va a tener crisis en los próximos siglos», como escribe uno de los cristianos admiradores de Castro, no pasa de ser futurología triunfalista. El régimen comunista de Castro ha logrado descristianizar a gran parte de la sociedad, y no se ve por qué la suerte de los católicos y su futuro vaya a ser mejor en Cuba que en Hungría o en Checoslovaquia, donde gran parte de la generación nacida después de 1945 es agnóstica y experimenta fuertes prejuicios contra la Iglesia. Hace ya tiempo, el teólogo alemán Karl Rahner, meditando sobre el porvenir de los cristianos de la órbita comunista, escribía:

> Dentro de algunos años ellos no significarán ya nada. Humana y moralmente hablando, esos cristianos no tienen porvenir. El comunismo pretende señalar un fin terreno a la aspiración religiosa del hombre. El sustrato ideológico del comunismo es miserable, pero su dinamismo es terrible.

No acaba uno de entender la actitud de algunos cristianos, sacerdotes, laicos y más de un obispo, fascinados por el socialismo marxista, hasta el punto de olvidar, o lo que es peor, negar la existencia de una persecución contra la Iglesia. Leáse la respuesta que dio a la Conferencia Episcopal de Colombia un grupo de religiosos de un centro de investigación de Bogotá en julio de 1967. El padre general de los jesuitas, Peter-Hans Kolvenbach, acaba de hacer esta patética declaración en el sínodo de obispos europeos, en diciembre de 1991:

> Aunque el sínodo de los obispos para Europa durase meses, no sería posible medir en todo su horror lo que los religiosos y las religiosas han debido sufrir durante tantos años de persecución y opresión en Europa central y oriental.

Se alega que en Cuba no se ha procedido así. Es cierto que la muerte puede ser indolora, pero es muerte. Y no debe olvidarse el len-

guaje usado por Castro contra los obispos, el clero y los religiosos, entre 1961 y 1963. Bajo ese signo se inició el proceso. El religioso dominico «Frei Betto» (seudónimo), brasileño y cruelmente perseguido en su patria por los gobiernos militares, abriga enorme entusiamo por Castro. Hizo un amplísimo reportaje al «comandante» a mitad de 1985, que luego editó con el título *Fidel y la Religión*. El entrevistador va proponiendo breves preguntas y observaciones, todas brindadas para que el «comandante», en inacabables párrafos, dé su versión sobre lo humano y lo divino y sobre la historia y la realidad del cristianismo en Cuba.

Otro religioso, franciscano, que pasó 15 años en las prisiones del régimen comunista de Cuba en medio de inhumanos sufrimientos, el padre Miguel Ángel Loredo, quien también habló con «Frei Betto», hace este comentario:

> ¿Por qué Frei Betto se presta a estar arrodillado frente a un micrófono para que Castro le haga su versión de la historia? No entiendo, Y menos aún, por qué entra en trance de místico, al final del libro, divagando sobre la gracia inmensa de haber hablado «con ese hombre tan honesto, tan humilde, tan coherente»... (*Cfr.* M. A. Loredo, O. F. M. *Después del silencio*, Miami, 1988).

En febrero de 1986 la Iglesia cubana celebró su bien preparado «Encuentro Nacional Eclesial Cubano», al que vino como representante del Papa el cardenal Eduardo Pironio. Fue realmente un bello y emotivo encuentro, al que, sin embargo, no se le permitió celebrar acto alguno públicamente. Respiró optimismo, realismo y fraternidad. Asistieron algunos obispos extranjeros, pero su perfil se destacó por la presencia de laicos heroicos y preparados. En junio de 1989, con no poco optimismo, los obispos anunciaron la «próxima visita de Su Santidad el papa Juan Pablo II a Cuba» ...En diciembre de 1990, cuando seguían cayendo muros de Berlín, el gobierno cubano cortó secamente con un comunicado acerca de la no realización de esa visita del Papa.

El VI Congreso del Partido Comunista Cubano, contrariando lo acordado en 1975, de que no podían permitir la permanencia de los creyentes al partido (porque éstos se convertían en ciudadanos de segunda clase), declaró en octubre de 1991 que sí se podía pertenecer al partido y a una Iglesia o confesión religiosa. Les correspondió ahora a

los obispos cubanos también cortar por lo seco y en noviembre advirtieron a los fieles católicos que no se podía ser al mismo tiempo católico y comunista.

7. También en el capítulo cuarto dejamos pendiente una referencia a Nicaragua, cuya historia insurreccional pertenece al segundo período de la historia eclesiástica hispanoamericana.

El año 1968 llegó al país un nuncio providencial, monseñor Lorenzo Antonetti, que comprendió la emergencia de la Iglesia nicaragüense. En pocos años las sedes episcopales fueron ocupadas por obispos de gran libertad espiritual, entre los que sobresalía el arzobispo de Managua, el salesiano Miguel Obando Bravo, a quien un escritor sandinista llamaba en la época de la insurrección, «el arzobispo de la esperanza».

El decenio de 1970 se caracterizó en la vida de la Iglesia por la actitud firme que iban adoptando sus obispos, manifestada en un ostensible distanciamiento del gobierno y en mensajes pastorales, colectivos o personales, para la defensa de los derechos humanos, para pedir hondas reformas sociales, régimen democrático y conclusión de la dictadura. «El fermento revolucionario, la guerrilla, no es sino el grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y trata de romper los grillos que lo aprisionan». Así habló el arzobispo, apenas elegido para la sede metropolitana.

Después del asesinato del periodista Pedro Chamorro, opositor resuelto de la dictadura, el 10 de enero de 1978, se leyó en las 170 parroquias de Nicaragua un vehemente mensaje del episcopado, con la relación de las injusticias e iniquidades a que, desde hacía años, estaban sometidos los ciudadanos. Las condiciones han llegado a tal extremo, dicen, que «una parte importante de nuestro pueblo, comprendidos allí jóvenes de las universidades y del mundo rural, no encuentran otra solución que el recurso a las armas».

Al mismo tiempo, sobre todo desde el terremoto de Managua, en diciembre de 1972, numerosos grupos de intelectuales, universitarios y jóvenes católicos iban comprendiendo lo que era el sufrimiento de los pobres. Las casas religiosas sirvieron de refugio a gentes perseguidas. En agosto de 1978, un nuevo documento episcopal titulado «Somos solidarios del grito del pueblo» atacaba la doctrina de la seguridad nacional, y el arzobispo Obando servía de mediador entre los rebeldes y el gobierno, al desarrollarse la irrupción de los sandinistas en el Palacio

Nacional. La figura del arzobispo fue protagónica en los meses que siguieron, pero la revolución que derribó a Somoza Debayle en julio de 1979 la realizó el pueblo de Nicaragua, pueblo cristiano.

La revolución sandinista parecía en sus comienzos como paradigma de las insurrecciones populares liberadoras que habían de sucederse en otras regiones de América Latina. La insurrección popular fue canalizada, y en última instancia dirigida por el equipo de jefes sandinistas, algunos de los cuales llegaron sólo a última hora. Aquí se presenta un problema de interpretación histórica. El gobierno o sistema sandinista duró diez años y varios meses: de julio de 1979 a abril de 1990, cuando fue derrotado (febrero) ampliamente en elecciones libres gracias a una enorme presión y presencia internacional, primero y quizás único caso en la historia del comunismo, de una entrega del poder en forma pacífica.

No vamos a demostrar que los sandinistas eran marxistas y que pretendieron imponer en Nicaragua ese sistema. Esto no necesita de comprobación alguna. El problema de interpretación consiste en explicar cómo fue posible que, hasta última hora, a lo largo de diez años, frente a la evidencia de una hostilidad anticatólica declarada, en ocasiones grotesca y brutal, poderosos sectores de la opinión mundial que se confesaban cristianos y católicos, de Europa, Norteamérica, América Latina y Nicaragua estuvieran empeñados en apoyar, elogiar, admirar al régimen marxista, y pusieran al servicio de los «cristianos revolucionarios», y de la «Iglesia popular» sus órganos de difusión y generosas ayudas económicas. Se negaba obstinadamente que el sandinismo hostilizara a la Iglesia católica, y cuando era imposible desconocer los hechos, se hacía recaer la culpa sobre el episcopado, especialmente sobre el arzobispo metropolitano, monseñor Obando, cardenal desde 1985, a cuya terquedad conservadora —de acuerdo con el lenguaje que se empleaba—, aliada de la burguesía, había que atribuir las tensiones y las rupturas.

La estrategia seguida pareció muy eficaz: dividir a la Iglesia. Desempeñaron excelente papel los «Cristianos revolucionarios», a quienes, como escribía *Le Monde Diplomatique* (22 de octubre de 1981) se dejaba el cometido de combatir a los obispos. Tales cristianos tenían intimidad con los «Cristianos por el socialismo» y con los teólogos de la liberación. Se fundaron diversos centros de reflexión, de estudios históricos, en cuya dirección y marcha tomaban parte preponderante je-

suitas, franciscanos, dominicos, claretianos, casi todos extranjeros, y algunos de ellos llegados después de la revolución.

La consigna era «comprometerse con la revolución». «Para un cristiano no existe otra manera de mostrar su fe en el reino, más que comprometiéndose absolutamente con un proyecto relativo», decía, entre otras muchas cosas, el jesuita español Juan Hernández Pico. Se adelantó una campaña de publicaciones como *Fe cristiana y Revolución sandinista, Cristianismo y marxismo,* de un equipo pastoral, *Fidel Castro y los Revolucionarios, El Credo Sandinista.* El periódico *Barricada* y la revista *Amanecer* recogían toda clase de publicaciones contrarias al episcopado y aun al Papa, y favorables al marxismo o a la revolución venidas de plumas católicas. Todo esto era apenas el preludio de los primeros años, que se convertirían en agresión después de las intervenciones del Papa en 1982 y de su visita a Nicaragua en 1983.

Uno tras otro se fueron sucediendo hechos de violencia contra personas e instituciones de la Iglesia. Enumeramos algunos, sin comentarios:

Agosto de 1980: agresiones a las clases de catecismo. Julio 1981: supresión de la misa televisada. Diciembre 1981: pedrea contra el obispo de Juigalpa, Pablo Antonio Vega, y contra el arzobispo de Managua. Enero de 1982: expulsión de cinco misioneros norteamericanos. Marzo de 1982: clausura indefinida de la Radio Católica. Tomás Borge, ministro del Interior, insulta por la televisión al arzobispo. Junio y julio de 1982: persecución contra el vicario apostólico de los miskitos, monseñor Schlaefer. Asalto de turbas a varios templos católicos en Managua y agresión a puntapiés contra el obispo auxiliar de Managua, monseñor Bosco Vivas. Prohibición de que se publicara la carta del Papa (del 29 de junio) al episcopado. Agosto de 1982: burda patraña contra el padre Bismarck Carballo, portavoz del episcopado, a quien se le tendió una sucia celada, con intervención de la televisión. Por la protesta de millares de estudiantes católicos, fueron expulsados algunos salesianos. Solidaridad de muchos episcopados y católicos con la Iglesia de Nicaragua.

La visita del papa Juan Pablo II en marzo de 1983 fue valiente, porque conocía en carne propia al comunismo. Ni su visita ni sus actitudes ni sus discursos fueron improvisados. Sabía qué terreno pisaba. En junio de 1982 había dirigido un mensaje colmado de preocupación a la Iglesia de Nicaragua: estaba en peligro la unidad de la Iglesia. La

visita pontificia el 4 de marzo fue agredida por una maniobra del gobierno, desde el discurso de recepción del presidente Daniel Ortega, hasta los desmanes durante la misa al atardecer, en Managua.

Cada cual tiene su versión. La Conferencia Episcopal de Nicaragua y la Conferencia de Obispos Centroamericanos deploraron los abusos de la omnipotente minoría, y exaltaron la fidelidad heroica de más de medio millón de nicaragüenses que, entre mil dificultades provocadas por el gobierno, se reunieron para manifestar su fidelidad al Santo Padre y a la Iglesia.

No faltó, con esa ocasión, una carta de apoyo a la Iglesia popular, suscrita, contra el Papa y el episcopado nicaragüense, por un grupo de teólogos de Europa, Norteamérica y América Latina. Qué bien organizados estaban para redactar el texto y recoger firmas en Alemania, Italia, Francia, España, México, Estados Unidos y Canadá.

El año 1984 estuvo cargado de mayores tensiones. Fue precedido (diciembre de 1983) por una carta del obispo mexicano, don Sergio Méndez Arceo, que más parece una requisitoria, inoportuna e injusta, al sufrido episcopado nicaragüense. La carta episcopal sobre la reconciliación, publicada el 22 de abril de 1984, fue criticada con amplia difusión por la cúpula gobernante de los jesuitas, en el periódico oficial *Barricada,* a lo que se unieron luego los dominicos. No les podía complacer la sobria nitidez con que los obispos presentaban la realidad. Dijeron los obispos:

> Una parte, aunque pequeña, de nuestra Iglesia ha abandonado la unidad eclesial y se ha sometido a las directrices de una teología materialista: siembra la confusión dentro y fuera de nuestras fronteras, con una campaña de exaltación de sus propias ideas y la difamación de los legítimos Pastores de la Iglesia y de los fieles unidos a ellos. La censura de los medios de comunicación no hace posible el que se aclaren las posturas y se ofrezcan otros puntos de vista.

Palabras cargadas de significado que hacen aún más desconcertante la crítica hecha por los superiores jesuitas. El padre general de la Orden, H. P. Kolvenbach, descalificó semejante actitud, tanto más cuando se supo que una de las firmas (eran cuatro) había sido suplantada.

El mes de julio trajo mayores sufrimientos a la Iglesia: expulsión de diez sacerdotes, algunos de los cuales llevaban trabajando más de

30 años en el país; nombramiento como ministro de Educación del jesuita Fernando Cardenal, seguido de declaraciones dentro y fuera de Nicaragua que aumentaban la confusión de los fieles; intromisión de don Sergio Méndez el 17 de julio para homenajear a uno de los sacerdotes que más habían contribuido, como director que era del «Centro Valdivieso», a combatir a los obispos y a difundir la ideología del gobierno, continuas alusiones del períodico *Barricada* con tergiversaciones de la verdad, acusaciones públicas del ministro de Relaciones Exteriores de Nicaragua, el sacerdote Miguel d'Escoto, contra el procedimiento de la Santa Sede, como cuando dijo: «Nunca hubo mayor complicidad entre el imperio y el representante de Cristo en la tierra... Esta es la triste realidad de la Iglesia en nuestros días». En octubre de 1985 y en marzo de 1986, el episcopado se vio en la necesidad de ilustrar a la opinión sobre la situación de la Iglesia en su patria, ya que continuaba la hostilidad del gobierno sin que la Iglesia pudiera defenderse. En junio de 1986 hablaron claramente de la «Iglesia popular». Pocos días después fue expulsado, sin darle un instante para prepararse, el obispo de Juigalpa, monseñor Antonio Vega.

En agosto de 1986 el episcopado nicaragüense envió una carta a todas las conferencias episcopales de la Iglesia para hacerles conocer la situación, cada vez más conflictiva, de la Iglesia católica en el país. Dicen, por ejemplo: el Papa y los obispos son constantemente presentados por los órganos de prensa oficiales como aliados del imperialismo norteamericano; sacerdotes fieles a los obispos son constantemente visitados por agentes del gobierno para ser conminados a informar contra las actividades de la Iglesia; en los últimos siete años se han tomado medidas extremas de expulsión contra sacerdotes, religiosos y religiosas y un obispo, y el gobierno se muestra cada vez más severo en conceder visados de entrada a sacerdotes o religiosos extranjeros que quieren trabajar en Nicaragua (recuérdese que el canciller era el sacerdote d'Escoto); la voz de la Iglesia es cada día más controlada y privada de órganos de difusión; «no se le permite usar la televisión desde 1981, se censura la documentación de la Santa Sede y de la Conferencia Episcopal de Nicaragua e incluso se ha llegado a impedir la publicación de la carta del Santo Padre a los obispos de Nicaragua (29 de junio de 1982) y se prohibió la publicación de comunicados y de la carta pastoral del Episcopado (6 de abril de 1986)». Hablan los obispos nicaragüenses de la confiscación de la imprenta católica, de las prohi-

biciones hechas al periódico *La Prensa* de publicar las homilías dominicales del arzobispo Obando y otros escritos de los obispos «mientras se permite y fomenta la publicación de calumnias contra la Iglesia en los numerosos medios de comunicación gubernamentales. Se calumnia a la Iglesia acosándola de no dialogar y la seguridad personal de obispos, sacerdotes, religiosas y fieles laicos es amenazada constantemente con escándalos, manifestaciones de *turbas,* peticiones de muerte o expulsión del país si persisten en la fidelidad a la Iglesia y en defensa de los derechos humanos».

Se prolongó en esta forma la irresistible tensión durante los años siguientes. Para estupor y frustración de los sandinistas, contra todos los pronósticos alegres que se hacían, cuando ya habían preparado la clamorosa fiesta de un triunfo electoral que tenían por seguro, en elecciones libres sobrevigiladas por testigos internacionales y un ejército de periodistas, el pueblo nicaragüense, con un 54 % de mayoría dijo «¡no!» al sandinismo a fines de febrero de 1990.

¿Qué había pasado? Dejamos a otros el análisis del aspecto social y económico. Nos reducimos sucintamente al religioso. El pueblo nicaragüense es profundamente religioso, y no obstante el trabajo de las sectas, la mayor parte se adhieren sinceramente a su fe. El comunismo no tuvo mordiente en la masa, y el pueblo, que goza de un sentido común mucho más agudo y profundo que lo que creían los mentalizadores, descubrió que detrás del sandinismo estaba simplemente el marxismo. La Iglesia popular nunca gozó de prestigio popular y bastaba recorrer las iglesias un domingo para darse cuenta de la tenacidad con que la población conservaba su fe, así la participación en la misa fuera, por causas históricas, harto reducida. La figura del arzobispo Obando y Bravo, que aun en su físico pertenecía tanto a la entraña de la nación, se convirtió en conciencia viva del pueblo. Su cardenalato, en 1986 fue saludado afectuosa y tumultuosamente por la gente del pueblo, y su recorrido por el país, ya con la púrpura, constituyó un paseo triunfal. Háblese con ese pueblo y se escuchará aún el recuerdo amargo de la revuelta que el gobierno tramó contra el Papa. Queda, sí, el problema de mucha parte de la juventud que fue desde el principio asediada por el aparato del gobierno y durante algunos años martilleada con marxismo y nutrida de desconfianza y de acritud contra la Iglesia.

Nuestro recorrido ha sido puramente fenomenológico. Hablar de análisis y de juicios creemos que sobra, cuando están los hechos, y hechos tan cercanos y de fácil comprobación. Una cosa queda clara: frente a la Iglesia católica se ha levantado otra Iglesia, tanto en Nicaragua como en el resto de América Latina. Negarlo es negar los hechos. No sabemos si esa Iglesia Popular se diluirá, como le ocurrió al donatismo en el siglo v, o si podrá afianzarse hasta lograr asentar «otra cátedra y otro altar», según la expresión antidonatista de San Agustín. De hecho todos los intentos de Iglesia contra Roma fracasaron en años pasados en América Latina. Estos son otros tiempos y no son los gobiernos sino fuerzas que han brotado del interior de la propia Iglesia las que trabajan, en expresión dramática de Pablo VI, en su autodemolición.

Capítulo VII

LA IGLESIA HISPANOAMERICANA EN LOS AÑOS DE PUEBLA

La tercera conferencia general del episcopado latinoamericano. Puebla, 1979

1. El decenio que va de 1968 a 1978 se presentó cargado de tensiones y, por otra parte, fue el de la primera gran experimentación del mensaje de *Medellín*. Pablo VI y el episcopado latinoamericano vieron la oportunidad de celebrar una tercera conferencia episcopal a los diez años de *Medellín*.

No pocas cosas positivas habían ocurrido en la Iglesia universal y en la Iglesia de Latinoamérica. Pablo VI había publicado dos extraordinarios documentos: la carta *Octogesima Adveniens*, en 1971, y la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, en 1975. La manera como el episcopado del subcontinente se preparó para los sínodos romanos de 1971, con su temática acerca de la justicia, y de 1974 acerca de la evangelización, fue ejemplar. Señalemos, a manera de ejemplo, la reflexión del episcopado colombiano como preparación al sínodo de 1971, contenida en un volumen de 540 páginas.

2. Otro fenómeno positivo y alentador que se registra en nuestras iglesias es el de las *Comunidades eclesiales de Base*. Su origen se debe a las necesidades de algunas diócesis brasileñas y a la creatividad de sus obispos, como don Agnello Rossi, en Barra de Piraí, en el lejano 1956. Serían idealmente comunidades que integran familias, adultos y jóvenes, «que celebran la Palabra de Dios en la vida a través de la solidaridad y compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y hacen presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los legítimos pastores, a través del servicio de coordinadores aprobados.

Son de base por estar constituidos por pocos miembros, en forma permanente, y a manera de célula de la gran comunidad». (*Puebla* 641).

Se han desarrollado en medios populares y campesinos. Hacia 1975 funcionaban 40.000 en el Brasil, y 6.000 en Honduras, y se encuentran en diversos países como en Chile, América Central, Colombia, Ecuador, Bolivia, Paraguay.

La conferencia de Puebla, reconociendo su validez y sus resultados, señala ciertos peligros que las acechan: manipulaciones políticas, pérdida de sentido eclesial, elitismos sectarios que las cierran y reduccionismos a «Iglesia popular». Juan Pablo II les envió una carta después de su visita al Brasil en 1980, haciendo énfasis en el carácter eclesial que debían conservar.

3. En 1976 el Papa hizo saber a la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM que estaba dispuesto a convocar una tercera conferencia del episcopado latinoamericano. Correspondía al CELAM su preparación, con este tema: «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina». Todo el episcopado del subcontinente, a través de una sabia organización, quedó comprometido en el proceso de preparación. Se escogió como sede la emblemática ciudad de Puebla de los Ángeles, en México, cuyo primer obispo, el insigne dominico fray Julian Garcés, había escrito en 1535 aquella admirable carta al papa Paulo III para defender a los indios y exaltar su disponibilidad a la fe.

Tanto en la elaboración de un primer *Documento de consulta* y de otro *Documento de trabajo,* como en los criterios según los cuales debían ser elegidos los participantes, tomó parte moralmente todo el episcopado latinoamericano. El *Documento de consulta* pasó por un bautismo de sangre, no tanto de parte de la opinión pública cuanto de la implacable opinión eclesiástica. Ciertos sectores alineados en la «izquierda» se ensañaron en el documento, con harta mala fe, para denunciar supuestas ausencias temáticas (por ejemplo, «los pobres»), o para ventilar imaginarias oposiciones de muchos episcopados al mismo documento y decir que se estaba manipulando la futura conferencia.

4. El 6 de agosto de 1978 murió el gran pontífice Pablo VI, auténtico profeta de los tiempos nuevos. Había convocado la conferencia para iniciarse el 12 de octubre del mismo año. Confirmó la fecha su sucesor, el papa Juan Pablo I, pero su inesperada muerte, a fines de septiembre, llevó a aplazar la reunión. Elegido el cardenal Karol Wojtyla como Sumo Pontífice, determinó que se celebrase a fines de

enero de 1979 y en la alocución navideña (1978) anunció que se haría presente en México para su inauguración. Cuando inició su pontificado Pablo VI, celebrándose el concilio ecuménico, peregrinó a Tierra Santa, a los orígenes de la Iglesia. Juan Pablo II lo hizo, peregrinando a la América Latina, como proyectándose al futuro de la Iglesia, pues su paso por Santo Domingo quería significar el seguimiento de las primeras rutas misioneras.

La permanencia del Papa en tierra mexicana, de casi una semana de duración, constituyó una apoteosis. Más de 20.000 kilómetros recorridos, siete ciudades visitadas, 36 discursos, millones de oyentes.

Sesenta y dos años atrás los legisladores de Querétaro se habían propuesto destruir la fe católica de la nación. Entonces, el diputado Enrique Recio había declamado contra «la autoridad del príncipe de Roma», y otro, Pastrana Jaimes, había invitado a «dar la primera clarinada para que el clero se declarase independiente del papado, lo que significaría una nueva aurora».

Fue intenso y dramático el encuentro del Papa con la raza indígena de Oaxaca. Uno de sus representantes le dijo: «Santo Padre, sufrimos mucho, no tenemos trabajo y no hay qué comer, vivimos peor que las vacas. Tú dijiste que nosotros los pobres de América Latina éramos la esperanza de la Iglesia. Pues mira cómo vive esa esperanza». El Papa conocía ya desde su época de padre conciliar cuál era uno de los grandes problemas de este continente católico: la disociación entre la fe y la justicia. En Santo Domingo había dicho: «Hay que construir un mundo más digno del hombre. Y es que no pueden disociarse anuncio del evangelio y promoción humana». Lejos de retóricas populistas, Juan Pablo II enumeró la desnutrición infantil, la falta de educación, los campesinos sin tierra, los obreros maltratados en sus derechos, los sistemas explotadores, la desigualdad insultante, la corrupción, la degradación de la familia, la desigualdad legal, la prepotencia de la fuerza sobre el derecho. «Una vez más gritamos fuerte: ¡respetad al hombre! Él es imagen de Dios.»

5. Fue llamado «el discurso de las tres verdades». Respondía a una grave y objetiva preocupación de los responsables de la Iglesia: Verdad sobre Cristo, Hijo de Dios, porque se habían ya aventurado las teorías de un Jesús, luchador político, «Subversivo de Nazaret», con lecturas mutilantes del Evangelio. Verdad sobre la Iglesia, por cuanto se insinuaban eclesiologías achatadas y amargadas para oponer a la

eclesiología católica. Verdad sobre el hombre, porque una interpretación de la realidad humana a través de antropologías ateas de cualquier signo condenaba al hombre a no encontrar el sentido de su existencia. Trató igualmente el Papa de la doctrina social de la Iglesia, como contemplación de los problemas humanos, con los criterios cristianos para su solución. En ningún momento la presentó como alternativa o tercera opción de los sistemas contrapuestos.

La Iglesia entera recibió con estusiasmo y con alivio el discurso papal. Con alivio, porque Juan Pablo II dijo la palabra que se esperaba. Pero para que se aprecie la radicalización a que algunos habían llegado, viéndolo todo desde fuera, permítase citar estas dos referencias. El sacerdote turinés, del Partido Socialista italiano, Baget Bozzo, casi al día siguiente del discurso papal, lo calificó de «catástrofe espiritual». El jesuita español Ignacio González Fans, refiriéndose a la rehabilitación de la doctrina social de la Iglesia hecha por el Papa y por la Conferencia de Puebla, escribió: «Para bailar la bamba se necesita no sé cuántas cosas. Pero para hablar hoy de la doctrina social de la Iglesia hace falta tener más moral que el Alcoyano» (el «Alcoyano» es un equipo futbolístico siempre derrotado). En cambio el arzobispo de San Salvador, monseñor Óscar Arnulfo Romero, decía dos meses después del discurso papal:

> La fe tiene un contenido. Cuando escuchábamos al papa Juan Pablo II en Puebla me pareció escuchar la síntesis más hermosa del contenido de la fe, cuando él invitaba a los obispos, maestros de la fe, a predicar la verdad sobre Cristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre.

6. Fue inaugurada por el Papa el 28 de enero en la basílica guadalupana y en el seminario palafoxiano (por su fundador, el obispo Palafox, en el siglo XVII) de Puebla.

Tomaron parte 221 prelados: 20 cardenales, 64 arzobispos y 137 obispos. También 90 sacerdotes (38 religiosos y 52 diocesanos), 16 religiosas y 60 laicos. Presidieron, en nombre del Papa, los cardenales Sebastiano Baggio, de la curia romana, y Aloisio Lohrschreider, arzobispo de Fortaleza, y el arzobispo de México, Ernesto Corripio. Hubo seis observadores cristianos no católicos. La conferencia duró del 28 de enero al 15 de febrero (1979).

El debate y la sucesiva elaboración del documento oficial avanzó a través del trabajo de 21 comisiones y tres laboriosas redacciones. Quedó definitivamente articulado en cinco grandes partes: visión pastoral de la realidad latinoamericana, designios de Dios sobre esta realidad, criterios y hechos que presiden la obra evangelizadora, medios para evangelizar, dos opciones preferenciales: los pobres y los jóvenes, la Iglesia como sacramento de comunión.

El documento final tuvo una preparación remota de dos años, y una inmediata de intensa reflexión, pero no abandonó, como predecían sus críticos de oficio, la doctrina de *Medellín*. Conservó además un tono sereno, bien lejano del pesimismo, la amargura o el anatema. Se inspiró en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y en la memoria del pasado histórico, próximo y lejano del catolicismo latinoamericano.

Para dialogar con la nueva cultura la Iglesia entiende que ha de conservar su identidad y la riqueza interior que dimana de su intercomunión e interparticipación. Situada en esta *patria grande* que es la inmensa y abigarrada América Latina, la Iglesia no se presentó a reivindicar privilegios, pero declaró que no renunciaba a su patrimonio espiritual. Se decide por dos opciones preferenciales: los pobres, que son América Latina, y los jóvenes, que son el futuro de América Latina.

Puebla invita a la Iglesia evangelizadora a una conversión, «a revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral».

El destinatario es el mundo latinoamericano, cuya presentación tiene, en el documento final, vigorosos acentos. Pero no se queda en la sola descripción de sus frustraciones sociales. Hay otras insidias de excepcional peligro: la indiferencia laicista, el proselitismo de las sectas, la ignorancia religiosa, el impacto del secularismo. Otro riesgo incumbe sobre la tarea evangelizadora: que pueda quedar sometida a una ideologización. Tres de éstas actuaban entonces: la capitalista, la marxista, la de la seguridad nacional.

Al evangelizar, la Iglesia tiene su propia metodología y posee un cuerpo doctrinal: rechaza la violencia como método y se acoge a su gran tradición que, brotando del Evangelio, pasa por los grandes maestros de la fe hasta los más recientes pronunciamientos del magisterio episcopal y pontificio.

7. La recepción del documento de Puebla fue, generalmente, muy positiva, a pesar de haberse preparado y redactado en un período eclesial de ásperos conflictos. El teólogo belga M. Schooyans califica el trabajo realizado como «una proeza intelectual». Revistas de gran prestigio teológico, como *Nouvelle Revue Théologique, La Civiltà Cattolica, Esprit et Vie, Lumen Vitae,* emitieron juicios muy favorables. Otros escritores (González Faus, Ronaldo Muñoz, «Frei Betto») no ahorraron críticas acerbas, aunque poco convincentes.

Quizás algunas de sus debilidades haya que atribuirlas al hecho de querer abarcar demasiados temas, a la multitud de manos que intervinieron en la redacción y a una preocupación sociologizante que llevaban muchos de los que participaron en la conferencia. El Papa dio su aprobación al texto el 23 de marzo de 1979, día litúrgico del gran pastor de nuestra Iglesia hispanoamericana Santo Toribio de Mogrovejo.

Medellín y *Puebla* fueron dos momentos de gracia para la América Latina. Pero no se disipa una preocupación: su doctrina, escasamente conocida, no parece que haya taladrado todavía muchas barreras de ignorancia, indiferencia, resistencia, rutina, pereza pastoral, de muchas de sus Iglesias. La «opción por los pobres», más parece expresión lírica que realidad efectiva. A la «opción por los jóvenes» responde frecuentemente el hecho de inmensas muchedumbres de adolescentes fuertemente descristianizados. La caída del comunismo está tranquilizando demasiado.

Una dictadura en Chile y la Iglesia

1. La actitud asumida por el episcopado chileno durante la dictadura del general Augusto Pinochet (1973-1990) pasará a la historia de la Iglesia como paradigma de coherencia evangélica y pastoral. Esa conducta tuvo un antecedente inmediato durante el régimen del marxista Salvador Allende, quien llegó al poder en 1970, con un 36,3 % de la votación del país y fue, entonces, elegido por el Congreso. Hubo expectativa casi mundial por las promesas de Allende acerca de una «vía democrática al socialismo». Fueron bloqueadas tan lindas ilusiones por el ala radical del Partido Socialista que sólo admitía la vía armada, y por los comunistas que propugnaban la dictadura del proletariado por vía democrática. Allende no pudo conciliar las tendencias opuestas del iz-

quierdismo, y con el correr de los meses Chile empezó a ofrecer un desolador cuadro de antagonismos feroces, odio social, desbordamientos extremistas. Vino el golpe militar del 11 de septiembre de 1973.

El episcopado chileno, a cuya cabeza estaba el cardenal salesiano Raúl Silva Enríquez, en ningún momento hizo oposición sistemática al gobierno de Allende, que ofreció durante su primer año realizaciones positivas de carácter social.

> La jerarquía, como lo reflejan sus documentos, fue consistente en su actitud de independencia frente al gobierno. Afirmó los derechos humanos amenazados de la democracia, del pluralismo, de la participación. Estuvo a favor de los cambios y del respeto del régimen jurídico de la Constitución y de la ley. Mantuvo una colaboración crítica con el gobierno y denunció las tendencias totalitarias que le parecieron aflorar en él. En algunos casos límites se opuso claramente. Trató de facilitar el diálogo político y evitar el quiebre del sistema democrático (Cfr. *Pro Mundi Vita.* N.° especial 42).

Hasta la víspera misma del golpe pidió diálogo, cordura, reconciliación.

El golpe militar, tan ajeno a la tradición democrática de Chile, estableció un gobierno derechista, radicalmente anticomunista, que se iba a prolongar dictatorialmente durante 17 años. Todavía dos años después del golpe, de acuerdo con un sondeo del Instituto Gallup, la mayoría de los chilenos se mostraban favorables al nuevo gobierno.

Allí la Iglesia y su jerarquía empezó a cumplir una misión decidida, arriesgada y difícil: mantenerse dentro de su competencia religiosa, pero conservando su plena libertad evangélica, como también lo había hecho en el régimen anterior. Todo el año 1974 y 1975 (*año santo* de la reconciliación proclamada por Pablo VI) lo empleó tesoneramente en fomentar un clima de perdón, de reconciliación y de paz.

2. Nació ante todo, bajo su autoría, el *Comité de Cooperación para la Paz,* de carácter interconfesional, con multitud de actividades para ayudar a los arrestados, procesados y sus familias, a los expulsados de su trabajo, a los estudiantes perseguidos. Esta organización fue inteligentemente planeada: equivalía a una instancia intermedia, de modo que la instancia superior (la jerarquía) quedaba libre para actuar en el nivel de los principios.

Aparecieron también la *Vicaría de la Solidaridad* y la *Pastoral Obrera*. Tanto el cardenal como los obispos en sus diócesis no faltaron a su deber de denunciar y protestar contra la violación de los derechos humanos, pero como dos obispos ofrecieron en más de una ocasión palabras de apoyo a Pinochet (no a su gobierno), pareció, en esos primeros años, que se resquebrajaba la unidad del episcopado.

Cuando se convocó a un plebiscito en 1980, el episcopado proclamó en voz bien alta que tenían que darse condiciones de total libertad, facilidad y credibilidad para que fuera válido. Fue de enorme resonancia la declaración episcopal de diciembre de 1982, señalando la crisis económica, social, institucional y moral que vivía la nación. Los obispos propusieron una salida cristiana, que exigía tres condiciones: el respeto por la dignidad humana, el reconocimiento del valor del trabajo y el regreso a una verdadera democracia.

3. A medida que transcurrían los años, la dictadura se fue tornando más represiva y más violenta. En 1986 el obispo de Talca, monseñor Carlos González, denunció valientemente los crímenes políticos y un grupo de sacerdotes y religiosos escribieron una carta abierta a las autoridades militares de Santiago para protestar contra brutalidades atroces de la fuerza pública. Estos son sólo dos ejemplos de la conducta resuelta de personas de la Iglesia en favor de los perseguidos, la cual resalta mucho más a la luz de las infinitas tropelías de que fue objeto la Iglesia, precisamente por su inflexible postura en defensa de los ciudadanos. Como hicimos con lo ocurrido en Nicaragua, hagamos un rápido recorrido por Chile.

Desde 1975 se inició una campaña difamatoria por la televisión, y se trató de modo innoble al cardenal en la prensa oficialista. Aparecía como «injusto y peligroso, anciano fracasado y amargado». La Vicaría de Solidaridad era presentada como agencia soviética de espionaje y el obispo de Linares monseñor Camus era acusado de financiar a los partidos de izquierda. Los obispos fueron tratados de «tontos útiles, ambiciosos, mal intencionados y resentidos». El propio Pinochet y su esposa se rebajaron en señalar la Vicaría como «más comunistoide que los comunistas, partiendo por el propio jefe, e institución canallesca». Otros agentes del gobierno la describían como rea de tres delitos: traición a la patria, asociación ilícita y transgresión al receso político. Durante todo el régimen fueron intervenidas las universidades católicas, fueron prohibidas, en algunas ocasiones, las peregrinaciones al santua-

rio de Maipú, se impidió la publicación de documentos episcopales y se llegó a desconocer la petición del Papa sobre la expedición de salvoconductos a personas refugiadas en la Nunciatura. La sede de la conferencia episcopal fue objeto de espionaje y se instalaron en ella sospechosos micrófonos. No nos detenemos en enumerar los casos de insultos, sarcasmos y obscenidades escritas en los muros de las casas episcopales, templos o instituciones de la Iglesia. Varios obispos sufrieron ataques en sus casas, en los automóviles o al llegar a los templos. Los vicarios episcopales y sacerdotes hechos presos se cuentan por decenas, lo mismo que religiosas y seminaristas. No pocos sacerdotes y religiosos extranjeros, que llevaban muchos años trabajando heroicamente en el país fueron expulsados por vía expeditiva. Por lo menos cinco sacerdotes fueron asesinados: uno durante el interrogatorio, otro acribillado fuera de la ciudad, otro desapareció, otro muere en la tortura (el padre Gerardo Poblete), otro acribillado en su casa desde la calle.

Las fuerzas oficiales se ensañaban de manera particular en los agentes laicos de pastoral, jóvenes o adultos. Solamente en el año 1985 la revista de los jesuitas *Mensaje* daba cuenta de unos 150 jóvenes dirigentes cristianos secuestrados, torturados, amenazados. No contentos con esto, los agentes del gobierno se dedicaron a allanar y registrar casas episcopales como la de Talca en 1979, la de Santiago en 1980 y, por supuesto, la Vicaría de Solidaridad (1986) y otras instituciones, sobre todo parroquias, algunas de las cuales fueron atacadas a balazos y aun con bombas. Varias iglesias fueron incendiadas o reducidas a escombros como la de Lo Valledor Sur, la de S. Pablo de Pudahuel, la de S. Felipe de Jesús, la de Fátima, en Punta Arenas, la del Sagrado Corazón, en Arica, la de la Merced en Valparaíso y la de Calama. Todo esto ocurre entre 1984 y 1986. En los años siguientes, incluso pocos meses antes de la visita papal, la Vicaría de Solidaridad fue sitiada y hostilizada con innoble espionaje, y no cesaron las expulsiones de sacerdotes.

4. A principios de abril de 1987 el Papa hizo su visita apostólica a Chile. Se comprende la expectativa que ella causaba, no sólo en América Latina. La visita fue cuidadosamente preparada por el episcopado, pues la situación política y social del país exigía que mantuviera, como lo quería el Papa, y tenía que ser así, un carácter exclusivamente pastoral. Esto no significaba eludir los problemas. El gobierno estaba

preocupado de «que no sucediera nada desagradable», entendiendo el adjetivo como cualquier desaire en contra suya. No debió de sonarle muy bien lo que dijo el Papa a los periodistas, de modo informal, cuando atravesaba el Atlántico: que en Chile había una dictadura, pero de carácter transitorio. Como ha ocurrido en todas sus visitas a nuestras repúblicas, fue incontenible el entusiasmo popular. El gobierno no pudo ni instrumentalizar ni capitalizar la presencia del Santo Padre. Ya en el aeropuerto dejó claro que venía a visitar a *todos*, y lo cumplió, por ejemplo en la cárcel de Antofagasta donde había recluidos muchos presos políticos, o en la recepción de representantes de *todos* los partidos de oposición, incluido el comunista, o en el encuentro privado con Pinochet, del que Juan Pablo II salió harto contento, por razones que tendría para ello.

Igual que sucedió en Managua, también en Santiago, grupos aquí desconocidos promovieron un disturbio durante la misa en el parque O'Higgins. Sereno el Papa, calmó el pánico gritando fuerte: «¡el Amor puede más!».

5. Durante los difíciles años de Allende y de Pinochet el episcopado chileno contó con figuras de primera línea, y entre ellas los dos cardenales santiaguinos, de diversa procedencia y de distinto temperamento, que, sin embargo, complementaron coherentemente su obra pastoral. Uno es el arzobispo Raúl Silva Enríquez (1962-1983), considerado como padre espiritual de Chile, galardonado con reconocimientos internacionales por su obra humanitaria, y señalado, aun por militantes del Partido Comunista, como la única persona que pudiera asumir la dirección de Chile para reemplazar la dictadura. Evidentemente el cardenal no prestó atención a este proyecto. En mayo de 1983 presentó al Papa renuncia de su cargo pastoral y se retiró discretamente entre la gratitud y la veneración de los chilenos.

El otro es el cardenal Juan Francisco Fresno (1983-1990), que en total coherencia con los métodos pastorales de su antecesor, fue llamado «pastor de la reconciliación».

> A veces fue criticado fuertemente —escribe la autorizada revista *Mensaje*— desde bandos muy disímiles y aun desde dentro de la comunidad católica. No se quedó sólo en palabras, sino que con su actitud paciente, perseverante y humilde dio muestras de cómo se podía y debía dialogar. Le correspondió vivir momentos tensos y duros cuan-

> do se le negó acceso a los medios de comunicación y ordenó que su carta fuera leída en todas las misas dominicales de Santiago, con las consiguientes protestas de ciertos fieles. O cuando fue humillado públicamente por cierto representante del gobierno anterior... Monseñor Fresno no es obispo *político*, pero a pocos como a él le ha tocado tomar una iniciativa política tan audaz como la de conversar con representantes de distintos partidos, y después de comprobar que el campo de acuerdos era más amplio que el de los documentos, promover la famosa reunión de donde surgió el Acuerdo Nacional.

Tanto los dos cardenales como el resto del episcopado habían levantado innumerables veces su voz en defensa de los oprimidos, en un país peligrosamente dividido. En febrero de 1986 habían lanzado esta proclama:

> La Iglesia católica, que lleva 500 años evangelizando este continente latinoamericano y nuestra propia patria, no callará ni descansará cuando el pueblo está inquieto y busca un camino hacia el futuro. Por amor de Chile no callaremos, por amor del pueblo chileno no tomaremos descanso.

No es competencia de la Iglesia hacer política. En Chile su insistencia en proclamar la reconciliación y la paz y en tomar iniciativas concretas contribuyeron a que este país, que se había distinguido en Hispanoamérica por su madurez política, retornara al camino de la democracia en octubre de 1988.

Hispanoamérica y el papa

1. Quien conoce la historia católica de América Latina del siglo pasado no puede menos de atribuir su libertad, y verosímilmente, su supervivencia, a la unión que conservó con la Sede Romana. Pío IX y León XIII salieron en defensa de esta zarandeada y humillada Iglesia y con tino y prudencia ayudaron a su reestructuración y progreso.

Son razones teológicas, no políticas ni de conveniencia histórica, las que han llevado a que las iglesias de América Latina, como cualesquiera otras de la catolicidad, conserven su unidad afectiva y efectiva con el Papa. Las veleidades apoyadas por algunos gobiernos en muy

reducidas ocasiones, de constituir iglesias autónomas, pronto cayeron en el descrédito. Pero desde los años sesenta de este siglo xx busca enquistarse en el organismo católico de América Latina el «complejo antirromano», como fenómeno artificial y advenedizo, que no ha afectado aún al pueblo católico, pero que se ha infiltrado en reducidos aunque poderosos grupos clericales, en sus órganos de difusión, y aun en cátedras de ciencias eclesiásticas.

La fidelidad y adhesión del cuerpo episcopal al Sumo Pontífice en América Latina, que los contestatarios quieren presentar como servilismo, está fuera de toda duda. Aun en los momentos de mayor dificultad, a lo largo de este siglo, los obispos buscaron la manera de mantenerse en comunicación con el Papa y su magisterio iluminó gran parte de las decisiones pastorales. En la merecida exaltación que se hace de la persona y de la obra de monseñor Óscar Arnulfo Romero, no se debería olvidar lo que dijo en su homilía del 3 de marzo de 1980: «Para mí, el secreto de la verdad y de la eficacia de mi predicación es estar en comunión con el Papa». Por otra parte, el prestigio de la Santa Sede ha ido llevando a los gobiernos a entenderse diplomáticamente con ella.

2. Antes de los pactos de Letrán (1929) tenían embajadas ante la Sede Apostólica los gobiernos de Brasil, Chile, Colombia y Perú, y poseían título de legación Argentina, Bolivia, Costa Rica, Nicaragua y Venezuela.

En 1950 tenían embajadas, además de las mencionadas anteriormente, Bolivia, Ecuador, República Dominicana y Venezuela. Y conservaban título de legación Cuba, Panamá, Paraguay, El Salvador, Uruguay, Guatemala y Honduras. En 1990, todas las repúblicas iberoamericanas, excepto México, mantenían una embajada ante la Santa Sede.

En más de una ocasión nuestras repúblicas en conflicto han pedido alguna suerte de mediación pontificia. En 1904, Brasil, Perú y Bolivia escogieron como presidente del tribunal arbitral de sus problemas limítrofes al nuncio apostólico en el Brasil, hecho que destacó Pío X en un discurso consistorial, en marzo del año siguiente. En 1906 los gobiernos de Colombia y Perú determinaron someter al arbitraje del Papa las cuestiones bilaterales en litigio. La más notable de estas intervenciones fue la ejercida por el papa Juan Pablo II entre los gobiernos de Argentina y Chile por el problema llamado «del canal del Beagle». Tras una laboriosa tarea de derecho internacional se firmó el tratado

entre los dos países en 1984. Personaje central de esta delicada negociación fue el cardenal Antonio Samoré. Mientras se escriben estas páginas, el presidente del Ecuador, Rodrigo Borja, ha propuesto a su homólogo del Perú, Alberto Fujimori, someter sus litigios fronterizos al papa Juan Pablo II.

3. La voz del Papa se ha levantado para defender a la Iglesia perseguida. Así lo hicieron con resonancia internacional San Pío X en favor de la Iglesia ecuatoriana, Benedicto XV y Pío XI por los católicos de México y Juan XXIII por los de Cuba. En 1912 causó estupor la denuncia hecha por San Pío X en su encíclica *Lacrimabili Statu* (7 de junio) acerca de la explotación a que eran sometidos los indios por los caucheros del Brasil, Perú y Colombia. Un comisionado del gobierno británico, sir Roger Casement, quien fue enviado para cerciorarse de tales inquietudes, declaró que sólo una intervención de la Iglesia podría ayudar a los indios. Un año antes el Papa había encargado al padre Genocchi, religioso de los Sagrados Corazones, que recorriera la región e informara.

Pío XII y Juan XXIII, con su declarado interés por la suerte del catolicismo latinoamericano, son figuras ya suficientemente conocidas. Aludamos únicamente a los numerosos radiomensajes a casi todas las repúblicas, a las ayudas sustanciales en favor del colegio Pío Latinoamericano de Roma, al interés creciente por la colaboración que las Iglesias de Europa y Norteamérica podían prestar, estimuladas por ellos, a las diócesis del subcontinente. La creación del CELAM y de la CAL (Comisión Pontificia para la América Latina), su organización y su marcha se debe en parte a los dos pontífices.

Otro tanto podemos decir de Pablo VI. Mencionemos únicamente sus vehementes apremios para que en El Salvador y en Nicaragua no se enseñoreara la guerra. Él convocó y alentó la celebración de *Medellín* y *Puebla* y dejó a la América Latina un incomparable cuerpo doctrinal. Fue el primer Papa en visitar nuestro subcontinente en 1968.

4. El pontificado de Juan Pablo II pasará a la historia católica como el pontificado de América Latina. Nos haríamos interminables si quisiéramos demostrarlo.

Su primer viaje apostólico fue precisamente a este subcontinente, siguiendo las huellas de los primeros evangelizadores en 1979. Desde entonces hasta 1992 había visitado todos los países iberoamericanos, excepto Cuba, como se puede apreciar por el cuadro siguiente:

Año	Países visitados	Duración	Ciudades
1979	Santo Domingo	25 en.-1 febr.	6
1982	México		
	Argentina	10 a 12 junio	1
1983	Costa Rica-Nicaragua-Panamá		
	El Salvador-Guatemala-Honduras	2 a 9 marzo	10
1985	Venezuela-Ecuador-Perú	26 en.-5 febr.	17
1986	Colombia	1 a 7 julio	11
1987	Uruguay-Argentina-Chile	31 marzo-12 abr.	19
1988	Uruguay-Bolivia-Perú-Paraguay	7 a 18 mayo	18
1990	México	6 a 13 mayo	10

Aunque los viajes de Juan Pablo II, con cerca de 90 países visitados en 13 años (1979-1991), revisten ante todo una dimensión religiosa y pastoral, la desbordan para abrir otras perspectivas. Han tenido influencia sociopolítica, diplomática, internacional y eclesial. Hay un núcleo de principios radicalmente evangélicos que inspiran tal empresa conducida con una audacia, valentía y serenidad excepcionales. ¿Quién no puede reconocer el balance positivo de este esfuerzo humano al que se ha sometido el Papa, ayudado, es cierto, por su carisma personal, pero abrumador y arriesgado? En nuestra América Latina ha resonado como nunca un grito de reconciliación, de justicia, de paz. Los católicos de cada república han vivido momentos fuertes de su fe, se han sentido solidarios en la misma Iglesia, y los pobres han escuchado que la voz más autorizada del mundo se eleva continuamente en su defensa. Que se explique ese incansable apiñarse de multitudes, cansadas, y a veces agotadas, que quieren ver el rostro y los gestos y escuchan la voz de quien ha venido a hablarles de Cristo.

5. Los papas del siglo xx continuaron la obra de Pío IX y de León XIII, preocupados por la reforma y revitalización de la vida religiosa en América Latina, y solícitos de que las fecundas congregaciones religiosas europeas se orientaran también generosamente a nuestras regiones. En los dos últimos decenios (1970-1790) han ocurrido hechos de diverso signo, y han sido los papas Pablo VI y Juan Pablo II quienes, en virtud de su ministerio, han salido al encuentro de situaciones difíciles.

Los religiosos han cumplido en América Latina un papel admirable de evangelización y de servicio. Lo reconocía con elocuencia el le-

jano Concilio Plenario de 1899, cuando en muchas de nuestras repúblicas eran duramente perseguidos. Algunos concilios nacionales, como los del Perú en 1912, o de Santiago de Chile en 1945, proclamaban su reconocimiento a la tarea apostólica de las comunidades religiosas. En la primera conferencia general del episcopado, reunida en Río, en 1955, se escucharon algunas voces que señalaban ciertas actitudes centrífugas y capillistas de las familias religiosas, y fueron más severas otras, al enviar los obispos sus observaciones previas a la celebración del Concilio. Algunos pastores de la Iglesia casi decían que las comunidades religiosas daban, a veces, la impresión de constituirse como Iglesia aparte.

Poco después de la fundación del CELAM, y a partir de la formación de conferencias nacionales de superiores mayores religiosos en algunas de nuestras repúblicas, fue constituida la «Conferencia Latinoamericana de Religiosos» (CLAR). Algo extraño ha tenido que ocurrir porque se advertían tensiones que no acertamos a calificar, y sí sólo a mencionar, ya desde los años setenta. El nombramiento que hizo Pablo VI del entonces arzobispo de Mar de Plata, monseñor Eduardo Pironio, como pro-prefecto y luego como prefecto de la Congregación romana para la vida religiosa, se interpretó, en forma general, como la preocupación que abrigaba el Papa acerca de las buenas relaciones que habían de existir entre los religiosos y los episcopados, sobre todo en América Latina, donde aquéllos cumplían una misión irreemplazable.

Queda la impresión, objetivamente fundada, de que la Confederación Latinoamericana de Religiosos ha estado en situación de tensión y de conflicto con los episcopados y con el CELAM. Quizá no se ha sabido equilibrar una doble polaridad: la de la inserción en el mundo de los pobres, propugnada celosamente por ella, y la de la pertenencia al cuerpo de la Iglesia. A eso se debe, sin duda, la insistencia del Santo Padre, cuando en sus visitas apostólicas a las repúblicas latinoamericanas se ha reunido con los religiosos, acerca de un apostolado ejercido en comunión con los obispos. Llama la atención, por otra parte, cierta actitud unilateral inexplicable. En julio de 1984 la junta sandinista expulsó a un grupo de religiosos, y dos años antes hostigó a los capuchinos de la misión de los miskitos. ¿Por qué la CLAR no elevó una protesta? En América Central los obispos tuvieron, por otra parte, frecuentes motivos de queja a causa de interpretaciones reductivas que se hacían, o del magisterio conciliar o de la misma Palabra de Dios. La CLAR, que en sus orígenes estuvo atenta al magisterio pontificio, no

se mostró después animada de igual preocupación para que se conocieran los grandes documentos referentes a la vida religiosa. Cuando esta institución habla dice que lleva la voz de 180.000 religiosos de América Latina, pero si se preguntara a millares de ellos sobre su identidad con la CLAR, seguramente responderían desconcertados. Que estas afirmaciones no son sólo fantasía puede colegirse de los pasos que hubo de dar, tanto la Congregación de la Doctrina de la Fe, como la Congregación de Institutos de Vida consagrada, sea en 1989 o en 1991, para desautorizar algunas actitudes o para intervenir en determinados procedimientos. Las autoridades de la CLAR respondieron manifestando sumisión a la autoridad de la Santa Sede, si bien algunas respuestas tienen un sabor agridulce. A Juan Pablo II, como garante de la autenticidad del apostolado de los religiosos, se deben dos valiosos documentos dirigidos a todos los de América Latina. Muestra en ellos su altísima estima por la obra que adelantan, pero no oculta su preocupación por el peligro de desviaciones en los criterios. Es de valor insuperable la carta dirigida a todos los religiosos de América Latina el 29 de junio de 1990, escasamente difundida en las familias religiosas.

El 11 de enero de 1991 el Papa pronunció un discurso ante los superiores generales de órdenes y congregaciones que trabajan en América Latina, uno de cuyos párrafos dice así, y es tanto más de atender cuanto breve fue el saludo:

> Lamentablemente existen fundados motivos para afirmar que no sólo algunos grupos religiosos no son diligentes en buscar y fomentar esta comunión eclesial, que el Señor ha querido confiar a la guía de los apóstoles y de sus sucesores, sino que a veces promueven iniciativas paralelas y, en ocasiones abiertamente contrarias a las directrices del magisterio eclesiástico. Las Federaciones nacionales de los Religiosos y las Religiosas, y la misma CLAR, son organismos muy útiles para promover una colaboración más eficaz para el bien de la Iglesia. Pero las directrices dadas para su recto funcionamiento no siempre han sido acogidas con generosa docilidad. Y esto, obviamente, ha sido causa de preocupación y de dolor.

6. También sobre la «Teología de la Liberación» (de la que hablamos escuetamente en el capítulo anterior) los papas Pablo VI y Juan Pablo II se ocuparon con pastoral solicitud, ya que, no obstante ser

ella, como suena, un tema genérico, ha representado para la Iglesia en el Tercer Mundo un formidable enjuiciamiento de posiciones adquiridas y de satisfacciones tranquilizadoras.

En el interior de la Iglesia latinoamericana, desde hace muchos años, tiene lugar una viva confrontación sobre algunas líneas centrales de la Teología de la Liberación. Por este motivo la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó dos documentos, uno, *Libertatis Nuntius*, el 6 de agosto de 1984, y otro, *Libertatis Conscientia* en la Pascua de 1986.

El primer documento o *instrucción* tiene tres partes: la Teología de la Liberación como instancia positiva, desviaciones de quienes asumen por principio la «verdad de clase» marxista, y unas *Orientaciones*. La *Instrucción* de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, atorgada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos.

El segundo documento abarca un horizonte mucho más amplio y esboza las grandes líneas teóricas y prácticas que debe tener en cuenta una teología de la liberación que se considere católica. De modo que la Santa Sede no ha anatematizado la «Teología de la Liberación», sino ha hecho ver que hay algunos aspectos discutibles, otros inadmisibles, y que puede existir y existe una auténtica «Teología de la Liberación», liberación integral, como lo expuso una vez más Juan Pablo II en carta del 9 de abril de 1986 a los obispos del Brasil.

7. Con Pío XII, en 1946 el episcopado hispanoamericano empezó a contar un número ya representativo en el colegio de cardenales. Anteriormente sólo había sido promovido al cardenalato el arzobispo de Buenos Aires, Santiago Luis Copello, en 1935. El proceso de este acontecimiento se aprecia por el siguiente cuadro:

Papa	Año	N.° de carden. hispanoamer.	Papa	Año	N.° de carden. hispanoamer.
Pío XII	1946	4	Pablo VI	1967	1
	1953	2		1969	2
				1973	4
				1976	3
Juan XXIII	1959	2	Juan Pablo II	1979	1
	1961	2		1983	2
	1962	2		1985	3
				1988	1
				1991	3

En el cónclave que eligió a Juan XXIII, en octubre de 1958, tomaron parte 51 cardenales, de ellos 5 hispanoamericanos. En el de 1963, elección de Pablo VI, los electores fueron 80 y 6 hispanoamericanos. En la elección de Juan Pablo I los cardenales electores eran 111 y los hispanoamericanos 12, y en la de Juan Pablo II, 111 y 12 respectivamente.

El martirio

El mayor carisma de la Iglesia es la santidad, y dentro de la santidad, el martirio. Desde sus orígenes la Iglesia iberoamericana ha contado con mártires, cuya autenticidad ha sido probada por el juicio de la Iglesia. Hemos de atenernos al concepto genuino de *martirio: Mors Patienter Tolerata Propter Christum,* o sea, la *muerte sufrida por causa de Cristo sin oponer resistencia,* y se ha de reaccionar contra la banalización de este concepto, como si cualquier muerte, por noble y patética que sea, entre los innumerables luchadores de América Latina, fuera un martirio. «A los mártires auténticos no los hace tales la pena sino la causa», dice San Agustín.

2. Aun con estas salvedades no se puede infravalorar el testimonio de vida y de muerte ofrecido en estos últimos decenios por muchos católicos iberoamericanos a los que, sin prevenir el juicio de la Iglesia, podemos por instinto católico considerar desde ya como auténticos mártires: dieron su vida por la virtud teologal de la caridad, del amor a sus más pobres hermanos. Tanto más que sobre algunos de ellos han dicho ya su palabra los responsables de la Iglesia. Así el sacerdote colombiano Héctor Gallegos, en Panamá en 1971; el padre Rutilio Grande, jesuita, en El Salvador en 1977, fray Cosme Spessoto, franciscano, también en El Salvador, en 1980; el heroico catequista campesino Felipe Jesús Chacón; asimismo en El Salvador, y, entre todos, el heroico arzobispo Óscar Romero, acribillado precisamente cuando celebraba la misa el 24 de marzo de 1980. Existe en la Iglesia la convicción de que su muerte ha sido un auténtico martirio.

A continuación ofrecemos un cuadro del número de hijos de la Iglesia católica muertos violentamente entre 1965 y 1991, por fuerzas perseguidoras de la Iglesia o de los ideales cristianos. Esas fuerzas se llaman gobiernos, seguridad nacional, elementos paramilitares, guerri-

llas izquierdistas. Como también ocurría en la antigua Iglesia, aquí aparecen únicamente guarismos fríos sobre aquellos cuya muerte ha podido ser verificada. En América Central, especialmente, numerosos catequistas, laicos, hombres y mujeres, han sido muertos por su compromiso con el Evangelio. Sus nombres son conocidos de Dios.

País	N.° de víctimas	Años	País	N.° de víctimas	Años
Argentina	25	1972-1977	Honduras	17	1975-1983
Bolivia	3	1971-1980	México	4	1977-1979
Colombia	8	1981-1989	Nicaragua	3	1982-1983
Chile	5	1973-1984	Panamá	1	1971
Ecuador	1	1974	Paraguay	1	1976
El Salvador	40	1977-1989	Perú	7	1978-1991
Guatemala	27	1976-1983	Rep. Dominicana	1	1965
		Sacerdotes	64		
		Religiosos(as)	12		
		Obispos	3		
		Laicos	64		

Los santos de Iberoamérica

El ya largo y fatigoso itinerario de la Iglesia en Iberoamérica está constelado por las excepcionales figuras de sus santos. De los que nacieron en nuestro suelo y de los que vinieron de España y Portugal. Pertenecen a todos los períodos, a todos los Estados dentro del Pueblo de Dios: obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos. Hombres, mujeres, ancianos, niños. Confesores y mártires de los comienzos de la evangelización y de los primeros decenios del siglo xx. Abren la lista tres niños indígenas de México y el afortunado Juan Diego, y la cierran, hasta este momento (1991) siete abnegados hermanos de San Juan de Dios, colombianos, mártires de la fe en el aciago 1936 en España. El actual Sumo Pontífice, Juan Pablo II, ha querido poner de relieve esta dimensión maravillosa de la Iglesia católica que son sus santos, y le ha regalado a la Iglesia latinoamericana generosamente un número consolador de beatificaciones y canonizaciones de «santos latinoamericanos», algunos de los cuales, como los tres mártires del Paraguay, han sido canonizados en tierra americana.

A continuación ofrecemos la lista de nuestros santos, por orden cronológico (*cfr.* la revista *Servicio*, Santiago de Chile 1990).

En 1529, al proponerse los dominicos evangelizar Oaxaca, fray Bernardino de Minaya pidió a fray Martín de Valencia, superior de los llamados Doce Apóstoles Franciscanos llegados a México en 1524, le facilitara algunos niños voluntarios capaces de ayudarles como repetidores de la doctrina cristiana por los pueblos. Se ofreció el beato Antonio de Tizantlán en Tlaxcala (1516?-1529) junto con su criado el beato Juan (1517?-1529) a pesar de la advertencia de fray Martín de que podrían matarlos quienes no conocían el verdadero Dios. En Cuauhtinchán, en el actual estado de Puebla, mientras se dedicaban a recoger ídolos, fueron muertos a palos y lanzados a un barranco, de donde tiempo después los sacó fray Bernardino de Minaya para sepultarlos en Tepeaca, donde desde entonces son honrados como mártires.

El beato Cristóbal de Atlihuetzía (1514?-1527), aunque no había sido enviado por su padre el cacique Acxotécatl con sus tres hermanos menores a estudiar en la escuela de los franciscanos en Tlaxcala por ser el heredero, conoció la doctrina cristiana y pidió el bautismo, dedicándose después a repetirla a los demás, exhortando también a su padre a dejar la idolatría y la embriaguez. En vista de que su padre no le hacía caso, Cristobalito, como le llamaba fray Toribio de Benavente, se dedicó a romper los ídolos de su casa y a derramar el pulque para evitar borracheras, por lo caual su padre lo apaleó hasta quebrarle brazos y piernas. Como todavía invocaba a Dios y a la Virgen María, Acxotécatl lo arrojó a la hoguera. Murió después de decir: «Padre, no pienses que estoy enojado, estoy muy alegre, y sábete que me has hecho más honra que no la vale tu señorío». Al querer defenderlo su madre Tlapaxilotzin, su padre también la mató. Un año después otro de los Doce Apóstoles franciscanos, fray Andrés de Córdoba, halló su cuerpo incorrupto y lo llevó a sepultar a Tlaxcala. La fiesta de los tres niños mártires de Tlaxcala se celebra en la fecha de su beatificación realizada el 5 de mayo de 1990 junto con el beato Juan Diego de Cuauhtlatóhuac, aunque éste se celebra el 9 de diciembre.

El beato Juan Diego Cuauhtlatóhuac (1474-1548), indígena chichimeca, se convirtió con la predicación de los franciscanos, que llegaron a México en 1523, y se dedicó a la oración personal trabajando en tejidos, alfarería y comercio. Después de ser agraciado con las apariciones de la Virgen de Guadalupe en 1531, vivió como viudo ermi-

taño para cuidar y mantener limpio el templo construido en el cerro Tepeyac junto al lago Texcoco, Con su testimonio ha sido el más influyente evangelizador de los indígenas.

El beato Sebastián de Aparicio (Gudiña de Orense, 1502-Puebla, 1600) construyó siendo laico las carreteras de México a Veracruz y a Zacatecas y se dedicó a fabricar carretas por misericordia hacia los cargadores indígenas, lo cual le atrajo la amistad aun de los chimecas. A los 73 años de edad se hizo franciscano y vivió otro cuarto de siglo haciendo el bien, hasta el 25 de febrero de 1600, fecha de su conmemoración litúrgica.

San Luis Beltrán, O. P. (Valencia, 1526-1581), misionó en la actual Colombia defendiendo a los indígenas frente a encomenderos y capataces. Sus conflictos con la autoridad civil lo obligaron a volverse a España. Fiesta: 9 de octubre.

El beato Ignacio de Acevedo, S. J. (Oporto, 1527-Las Palmas, 1570), viceprovincial de Portugal y visitador del Brasil, después de recorrer durante dos años los puestos jesuitas volvió a Europa en busca de más misioneros, pero su nave fue asaltada por piratas calvinistas que lo mataron con 39 compañeros jesuitas. Fiesta: 19 de enero.

El beato José de Anchieta, S. J. (Tenerife, 1534-Espíritu Santo, hoy Anchieta, 1597), fundó São Pablo como misión con otros jesuitas, escribió la gramática de la lengua tupí, estudió la fauna, flora, enfermedades, remedios, costumbres y talentos de los pueblos que evangelizó en Brasil, confeccionó liturgias apropiadas a sus mentalidades, emprendió más de mil construcciones entre templos, hospitales, y escuelas. Fiesta: 9 de junio.

Santo Toribio de Mogrovejo (Mayorga, 1538-Lima, 1606) fue un justo abogado laico en la Inquisición hasta que a los cuarenta años fue nombrado arzobispo de Lima. Reunió tres concilios provinciales y once sínodos diocesanos en los intervalos entre sus visitas pastorales en que recorrió unos 40.000 kilómetros en mula o a pie, predicando en quechua. Fiesta: 23 de marzo. Ejemplo de misioneros y de obispos

San Francisco Solano, O. F. M (Montilla, 1549-Lima 1610), misionó en Lima, Cuzco, La Paz, Oruro y Tucumán llevando vida frugal con los indígenas, atrayéndolos con su violín y aprendiendo sus lenguas. Al volver a Lima predica contra el lujo de la ciudad virreinal y defiende a los naturales contra los abusos de los conquistadores. Fue

consejero de Santo Toribio de Mogrovejo, de San Martín de Porres y de Santa Rosa de Lima. Fiesta: 14 de julio.

San Felipe de Jesús (México 1572-Nagasaki, Japón, 1597) se convirtió de su vida desenfrenada a los 21 años, ingresó en Manila en los franciscanos y fue martirizado en la capital del Japón por haber naufragado el barco que lo llevaba a México para terminar sus estudios conducentes al sacerdocio. Fiesta: 5 de febrero.

San Roque González, S. J. (Asunción, 1576-Todos los Santos, en el actual Brasil, 1628), desde 1611 se interna en los ríos Tebicuray, Paraguay y Paraná fundando misiones sin más presencia española que los religiosos, según la organización productiva y cultural establecida desde 1580 en Paraguay y por los franciscanos, modelo instaurado en México desde 1535 por Vasco de Quiroga mientras era oidor laico de la Real Audiencia. Murió martirizado por iniciativa de un hechicero, el 15 de noviembre de 1628, aunque la peregrinación a su tumba se celebra tradicionalmente en Brasil el 19 de noviembre.

San Martín de Porres, O. P. (Lima, 1579-1639), hijo natural de madre negra y del español Juan de Porres, que llegó a ser gobernador de Panamá. Fue donado, es decir, aceptado como sirviente en el convento dominicano con autorización de llevar hábito, y por su testimonio de oración y caridad con los pobres para los cuales pedía limosna, después de nueve años fue aceptado a los votos religiosos, conquistando sin palabras a muchos a la fe. Fiesta: 3 de noviembre.

San Pedro Claver, S. J. (Verdú, 1580-Cartagena de Indias, 1654), se dedicó a preparar al bautismo y a la confesión a los negros, muchos de ellos moribundos, que llegaban al puerto que concentró el mayor tráfico de esclavos de América por su cercanía de las minas hoy colombianas. Fiesta: 8 de septiembre.

San Juan Macías, O. P. (Rivera de Fresno, 1585-Lima, 1645), se dedica a la oración, a la catequesis y a alimentar a los pobres con limosnas que obtiene. Fiesta: 18 de septiembre.

Santa Rosa de Lima (Lima, 1586-1617) fue una joven laica dedicada a la costura para ayudar a sostener su familia, a enseñar música instrumental a los niños, a dar catequesis y a intensa oración contemplativa muchas horas al día. Junto a una práctica de penitencia solidaria intensificada desde su confirmación por el arzobispo Santo Toribio en el poblado minero de Quives, donde presenció las infrahumanas condiciones de trabajo de los indígenas. Fiesta: 30 de agosto.

San Juan del Castillo, S. J. (Belmonte, 1596-Yjuí, en el actual Brasil, 1628), fue enviado desde España a Chile donde enseñó en el colegio de Concepción antes de continuar sus estudios en Córdoba del Tucumán, para ser enviado a las misiones del Paraguay donde murió martirizado cerca de Caaró el 17 de noviembre de 1628, fecha de su fiesta litúrgica.

San Alonso Rodríguez, S. J. (Zamora, 1598-Todos los Santos, 1628), terminó sus estudios religiosos en Córdoba del Tucumán, donde fue el primero en entenderse con los guaicurúes, y murió mártir en Paraguay junto con San Roque González. Fiesta: 16 de noviembre.

El beato Bartolomé Díez Laurel, O. F. M. (Acapulco, 1599-Nagasaki, 1627), trabajó como barrendero, carpintero y enfermero y al ser destinado al Japón en 1619 actuó como catequista clandestino debido a la prohibición vigente desde 1614, hasta que fue delatado y quemado vivo a los 28 años. Fiesta: 28 de septiembre.

El beato Bartolomé Gutiérrez, O. S. A. (México, 1580- Nagasaki, 1632), trabajó cuatro años en Manila como maestro de novicios y en 1613 fue mombrado superior en Osaka. Al prohibirse en 1614 a los japoneses todo contacto con los cristianos, fue expulsado, pero tres años después volvió disfrazado y se dedicó a formar catequistas. Arrestado en 1629, fue torturado y condenado a morir en la hoguera. Fiesta: 28 de septiembre.

La beata Ana de los Ángeles, O. P. (Arequipa, 1602-1686), reformó el convento de las dominicas primero con su testimonio y después como superiora, eliminando costumbres mundanas. Fiesta: 10 de enero.

Santa María de Jesús (Quito, 1618-1645) fue una laica penitente dedicada al servicio de los enfermos que ofreció a Dios a los 27 años su vida por su ciudad natal, afectada por terremotos y epidemias, y por los pecados del mundo, muriendo tras rápida enfermedad, lo cual causó gran impacto en todo Ecuador. Fiesta: 26 de mayo.

El beato Pedro Bethancourt (Tenerife, 1626-Antigua Guatemala, 1667) fue un laico obrero textil, dedicado a socorrer a los más pobres. Debió desistir de los estudios sacerdotales que intentó, volcándose en la oración para atender enfermos, para los cuales construyó el hospital llamado de Belén, donde daba catequesis a niños, jóvenes y adultos con ingeniosas rimas, cantos y juegos y atraía al pueblo bailando delante del Santísimo en las procesiones. Hasta hoy dura en Guatemala el influjo del llamado hermano Pedro en las obras sociales, apostólicas y devocio-

nales, y en la congregación masculina y femenina de Belén, fundadas inspirándose en su personalidad y en su obra. Fiesta: 29 de abril.

Beato Junípero Serra, O. F. M. (Palma de Mallorca, 1713-Monterrey, 1784), quien fundó en California las misiones de San Diego, Monterrey, San Antonio, San Gabriel (hoy Los Ángeles), San Francisco, Santa Clara, que han crecido hasta ser grandes ciudades.

San Antonio María Claret (Sallent, 1807-Fontfriode, 1870) fundó en Cataluña los misioneros hijos del Corazón de María, fue arzobispo de Santiago de Cuba, luchó contra la discriminación de negros y mulatos y organizó el apostolado de artistas y científicos. Fundó allí con Antonia de San Pedro de París el Instituto Apostólico de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora. Fiesta: 24 de octubre.

El santo hermano Miguel Febres Cordero Muñoz, H. E. C. (Cuenca, en Ecuador, 1854-Premiá de Mar, 1910), fue admitido por los hermanos de las Escuelas Cristianas a pesar de sus pies deformes. Tuvo dificultad para dar clase, dedicándose a preparar primeras comuniones y a escribir textos de estudio, con gran preferencia por el habla y la literatura latinoamericana, alcanzando la nominación de académico de la lengua. Escribió un gran catecismo más completo que el de Joseph Deharbe, traducido desde 1848 del alemán a diversas lenguas, pero en Ecuador se prefirió adoptar el llamado de San Pío X, publicado el año 1905 y su obra, lista para la imprenta quedó inédita, cosa que humildemente aceptó. Fiesta: el 21 de octubre.

El beato Ezequiel Moreno, agustino recoleto (Alfaro, España, 1848-Monteagudo, 1906), fue misionero en Filipinas, donde usó la lengua tagala, luego rector de una casa de formación de religiosos en España, misionero en distintos puntos de Colombia y finalmente obispo en Pasto, debiendo afrontar la persecución antirreligiosa y aún hoy la incompresión y la calumnia. Defendió con intrepidez a sus humildes diocesanos y mereció excepcionales elogios de León XIII.

La beata Laura Vicuña (Santiago de Chile, 1891-Junín de los Andes, Argentina, 1904) acompañó a su madre al exilio por haber sido su pariente lejano Claudio Vicuña candidato propuesto por el presidente Balmaceda, derrotado en la revolución de 1891. Educada por las hijas de María Auxiliadora en Junín de los Andes, donde su madre ha aceptado convivir con un hacendado que la explota, ofrece su vida por su conversión y muere a consecuencia de los golpes de ese hombre, quien la acosa insistentemente. Santa a los 13 años. Fiesta: 22 de enero.

Santa Francisca Javier Cabrini (Sant Angelo, 1850-1917) fundó las hermanas misioneras del Sagrado Corazón y en los Estados Unidos fundó tantas obras benéficas que recibió la ciudadanía norteamericana. Recorrió Panamá, Colombia, Nicaragua, Costa Rica, Ecuador, Perú, Chile, Argentina y Brasil fundando colegios, asilos y hospitales. Pío XII la declaró patrona de los emigrantes. Fiesta: 13 de noviembre.

El beato José María del Yermo y Parres (Jalmolonga, estado de México, 1851-1904), fundador con cuatro damas de las siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres el 13 de diciembre de 1885, se distingió por sus retiros espirituales para sacerdotes y religiosos, por su dedicación a la catequesis de niños y jóvenes y por su defensa de los pobres contra la especulación y el egoísmo de los poderosos, además de organizar escuelas, orfanatos, ancianatos, hospitales, un hogar de rehabilitación femenina y una misión para los indígenas tarahumaras. Murió con el sobrenombre de Gigante de la Caridad el 20 de septiembre de 1904, fecha de su fiesta litúrgica.

La beata Teresa de los Andes (Santiago, 1900-Los Andes, 1920), una joven deportista y sociable que desde los 15 años fue madurando un programa de oración y apostolado hasta que ingresó como carmelita, alcanzando elevada oración, reflejada en sus escritos. Murió de tifus en el noviciado, por lo cual fue admitida a los votos pocos días antes. Fiesta: 13 de julio.

El beato Miguel Agustín Pro, S. J. (Guadalupe, México, 1927), apóstol de los mineros durante sus estudios en España y Bélgica. En la persecución de Plutarco Elías Calles organizó la caridad para más de 200 familias, repartió propaganda defensiva de la fe, realizó retiros espirituales y atención sacerdotal, hasta ser fusilado sin juicio ninguno. Sus últimas palabras fueron: «¡Viva Cristo Rey!». Fiesta: el 23 de noviembre.

El beato hermano Benito de Jesús, H. E. C. (Bueno Aires, 1910-Turón, España, 1934), fue bautizado en la parroquia de San Nicolás de Bari, donde hoy está el obelisco de Buenos Aires por haberse enarbolado en ella por primera vez la actual bandera argentina. Ingresó con los hermanos de las Escuelas Cristianas en Bujedo, España, desde donde, con clara conciencia de ser latinamericano, animaba a su padre, que fue a México a tentar fortuna, a afrontar el martirio debido a la persecución antirreligiosa desatada en ese país. Hizo votos en Lembecq, Bélgica, y mientras atendía su clase de pequeños, dirigía un movimiento

eucarístico y obtenía su título profesional de maestro, defendía la educación cristiana en el periódico local frente al anticlericalismo oficial. Sufrió al martirio durante la revolución de Asturias que precedió en dos años a la guerra civil española. Fiesta: 9 de octubre.

Próximamente serán beatificados siete hermanos hospitalarios de San Juan de Dios, nacidos en tierras colombianas, martirizados por odio a la fe en España, en 1936.

APÉNDICES

eucarístico y obtenía su título profesional de maestro, defendía la educación cristiana en el periódico local frente al anticlericalismo oficial. Sufrió el martirio durante la revolución de Asturias que precedió en dos años a la guerra civil española. Fiesta: 9 de octubre.

Próximamente serán beatificados siete hermanos hospitalarios de San Juan de Dios, nacidos en tierras colombianas, martirizados por odio a la fe en España, en 1936.

ABREVIATURAS

Para la interpretación de las estadísticas que siguen, tomadas y acomodadas según el *Annuarium Statisticum Ecclesiae Catholicae*, 1987, Roma.

Metr.	Metropolitanas
Episc.	Episcopales
Prel.	Prelaturas
Abad.	Abadías
V. Ap.	Vicariatos Apostólicos
Pr. Ap.	Prefecturas Apostólicas
Mis.	Misiones
D/C	Diócesis Castrenses
Cl. Dioc.	Clero Diocesano
Cl. Relg.	Clero Religioso
D. Perm.	Diáconos Permanentes
R/sos.	Religiosos
R/sas.	Religiosas
M. Laic.	Miembros Laicos
I.S.M.	Institutos Seculares Masculinos
I.S.F.	Institutos Seculares Femeninos
Mis. Laic.	Misioneros Laicos
Catq.	Catequistas
Es. Media	Enseñanza media
Sem.	Seminario Menor
Conv.	Convictorio
Sem. May.	Seminario Mayor
Hosp.	Hospitales
Dispens.	Dispensarios
Recuper.	Recuperación

Orfan.	Orfanatos
Ct. ed. r. s.	Centros de educación y reforma social
Esc. Mat.	Escuelas Maternas
Esc. Pr.	Escuelas Primarias
Esc. Sec.	Escuelas Secundarias
Univ.	Universidades

ESTADÍSTICAS DE LA IGLESIA HISPANO-AMERICANA, BRASILEÑA
HASTA EL 31 DE DICIEMBRE DE 1987

I. CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIÁSTICAS

A. América Central Continental

País	Metr.	Episc.	Prel.	Abad.	V. Ap.	Pr. Ap.	Mis.	D/C
Costa Rica	1	3	–	–	1	–	–	–
El Salvador	1	6	–	–	–	–	–	1
Guatemala	1	8	2	–	1	–	–	–
Honduras	1	6	–	–	–	–	–	–
México	12	55	7	–	2	–	–	–
Nicaragua	1	4	2	–	1	–	–	–
Panamá	1	3	1	–	1	–	–	–
Total	18	85	12	–	6	–	–	1

B. América Central, Insular

País	Metr.	Episc.	Prel.	Abad.	V. Ap.	Pr. Ap.	Mis.	D/C
Cuba	2	5	–	–	–	–	–	–
Puerto Rico	1	4	–	–	–	–	–	–
Rep. Dominicana	1	8	–	–	–	–	–	1
Total	4	17	–	–	–	–	–	1

C. América del Sur

País	Metr.	Episc.	Prel.	Abad.	V. Ap.	Pr. Ap.	Mis.	D/C
Argentina	13	45	3	–	–	–	–	1
Bolivia	4	4	2	–	6	–	–	1
Brasil	36	192	13	2	–	–	–	1
Chile	5	16	2	–	2	–	–	1
Colonbia	11	34	2	–	9	6	–	1
Ecuador	3	10	2	–	7	1	–	1
Paraguay	1	8	2	–	2	–	–	1
Perú	1	8	2	–	2	–	–	1
Uruguay	1	9	–	–	–	–	–	–
Venezuela	6	18	–	–	4	–	–	–
Total	87	350	38	2	38	7	–	8

Resumen

Continente	Metr.	Episc.	Prel.	Abad.	V. Ap.	Pr. Ap.	Mis.	D/C
América Central Contnal.	18	85	12	–	6	–	–	1
América Cent. Insular	4	17	–	–	–	–	–	1
América del Sur	87	353	38	2	38	7	–	8
Total	109	455	50	2	44	7	–	10

II. PARROQUIAS Y CUASI-PARROQUIAS

A. América Central Continental

País	N.°
Costa Rica	219
El Salvador	246
Guatemala	353
Honduras	132
México	4.662
Nicaragua	195
Panamá	171
Total	5.978

B. América Central Insular

País	N.°
Cuba	233
Puerto Rico	305
Republica Dominicana	254
Total	792

C. América del Sur

País	N.°
Argentina	2.340
Bolivia	479
Brasil	7.466
Chile	844
Colonbia	2.660
Ecuador	974
Paraguay	312
Perú	1.415
Uruguay	266
Venezuela	1.024
Total	17.756

Resumen

América Central Continental	5.978
América Central Insular	792
América del Sur	17.756
Total	25.163

III. PERSONAS DEDICADAS AL APOSTOLADO

A. América Central Continental

País	Obispos	Cl. Dioc.	Cl. Relg.	D. Perm.
Costa Rica	9	329	197	–
El Salvador	13	231	201	1
Guatemala	21	238	442	6
Honduras	10	82	187	–
México	102	7.648	3.102	150
Nicaragua	12	126	171	31
Panamá	13	89	202	10
Total	180	8.743	4.502	198

B. América Central Insular

País	Obispos	Cl. Dioc.	Cl. Relg.	D. Perm.
Cuba	10	109	93	–
Puerto Rico	11	323	448	297
Republica Dominicana	13	179	352	91
Total	44	611	893	388

C. América del Sur

País	Obispos	Cl. Dioc.	Cl. Relg.	D. Perm.
Argentina	90	2.887	2.729	132
Bolivia	39	210	613	28
Brasil	367	6.112	7.629	494
Chile	43	890	1.301	210
Colombia	79	3.542	2.100	65
Ecuador	30	747	920	15
Paraguay	17	191	377	22
Perú	57	1.114	1.394	54
Uruguay	15	213	507	33
Venezuela	43	945	1.130	31
Total	780	16.851	18.700	1.086

Resumen

Continente	Obispos	Cl. Dioc.	Cl. Relg.	D. Perm.
América Central Contnal.	180	8.743	4.502	198
América Cent. Insular	44	611	893	388
América del Sur	780	16.851	18.700	1.086
Total	1.004	26.205	24.095	1.672

IV. OTROS AGENTES DEL APOSTOLADO

A. América Central Continental

País	R/sos.	R/sas.	M. Laic. I.S.M.	M. Laic. I.S.F.	Mis. Laic.	Catq.
Costa Rica	57	899	–	–	–	824
El Salvador	100	1.032	–	–	–	–
Guatemala	198	1.322	–	75	–	–
Honduras	49	374	–	–	–	1.134
México	1.306	24.819	2	302	25	40
Nicaragua	59	579	–	3	–	1.780
Panamá	47	487	–	4	–	478
Total	1.816	29.512	2	384	25	4.256

B. América Central Insular

País	R/sos.	R/sas.	M. Laic. I.S.M.	M. Laic. I.S.F.	Mis. Laic.	Catq.
Cuba	22	267	–	27	–	–
Puerto Rico	81	1.555	–	38	–	–
Republica Dominicana	84	1.329	1	93	–	–
Total	187	3.151	1	158	–	–

C. América del Sur

País	R/sos.	R/sas.	M. Laic. I.S.M.	M. Laic. I.S.F.	Mis. Laic.	Catq.
Argentina	1.096	11.546	2	584	–	–
Bolivia	182	1.571	–	112	4	1.332
Brasil	2.483	37.378	–	1.190	–	–
Chile	426	5.322	1	299	3	969
Colombia	870	18.744	1	384	136	2.970
Ecuador	371	3.915	–	142	47	2.753
Paraguay	113	1.103	–	40	–	261
Perú	452	5.023	2	108	105	3.181
Uruguay	141	1.978	–	127	–	–
Venezuela	290	4.179	2	120	18	229
Total	6.424	90.759	8	3.106	313	11.695

Resumen

Continente	R/sos.	R/sas.	M. Laic. I.S.M.	M. Laic. I.S.F.	Mis. Laic.	Catq.
América Central Contnal.	1.816	29.512	2	384	25	4.256
América Cent. Insular	187	3.151	1	158	–	–
América del Sur	6.424	90.759	8	3.106	313	11.695
Total	8.427	123.422	11	3.648	338	15.951

V. INSTITUTOS RELIGIOSOS PONTIFICIOS

A. América Central Continental

País	Masculinos	Femeninos
Costa Rica	56	104
El Salvador	70	120
Guatemala	119	187
Honduras	56	69
México	858	2.113
Nicaragua	54	99
Panamá	56	90
Total	1.296	2.782

B. América Central Insular

País	Masculinos	Femeninos
Cuba	34	32
Puerto Rico	105	156
Republica Dominicana	124	231
Total	263	419

C. América del Sur

País	Masculinos	Femeninos
Argentina	680	1.510
Bolivia	219	301
Brasil	2.330	4.835
Chile	361	649
Colombia	556	2.037
Ecuador	233	551
Paraguay	119	169
Perú	351	749
Uruguay	116	199
Venezuela	282	641
Total	5.247	11.641

Resumen

Continente	Masculinos	Femeninos
América Central Contnal.	1.269	2.782
América Cent. Insular	263	419
América del Sur	5.247	11.641
Total	6.779	14.842

VI. CENTROS DE FORMACIÓN ECLESIÁSTICA

A. América Central Continental

País	Diocesanos				Religiosos			
	Es. Media		Sem. May.		Es. Media		Sem. May.	
	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.
Costa Rica	–	–	1	–	–	–	1	12
El Salvador	6	1	1	–	5	1	–	4
Guatemala	6	3	2	1	4	1	–	2
Honduras	4	4	–	1	6	3	–	–
México	73	15	50	5	34	17	25	36
Nicaragua	8	2	1	–	1	1	–	–
Panamá	3	–	1	–	–	2	1	3
Total	100	25	56	7	50	25	27	57

B. América Central Insular

País	Diocesanos				Religiosos			
	Es. Media		Sem. May.		Es. Media		Sem. May.	
	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.
Cuba	1	1	2	–	1	–	1	6
Puerto Rico	3	–	2	1	3	3	5	8
Republica Dominicana	5	1	1	–	5	–	–	16
Total	9	2	5	1	9	3	6	30

C. América del Sur

País	Diocesanos				Religiosos			
	Es. Media		Sem. May.		Es. Media		Sem. May.	
	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.
Argentina	20	6	27	6	9	26	10	41
Bolivia	3	5	3	3	3	–	1	7
Brasil	125	73	88	77	186	72	82	196
Chile	1	4	9	2	8	4	16	21
Colonbia	40	4	25	1	22	31	25	13
Ecuador	12	3	6	1	13	–	14	–
Paraguay	7	2	1	1	12	8	10	9
Perú	15	12	17	3	3	5	–	31
Uruguay	1	2	1	–	1	5	2	6
Venezuela	10	2	12	–	7	6	8	22
Total	234	113	189	94	264	157	168	346

Resumen

País	Diocesanos				Religiosos			
	Es. Media		Sem. May.		Es. Media		Sem. May.	
	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.	Sem.	Conv.
América Central Contnal.	100	25	56	7	50	25	27	57
América Cent. Insular	9	2	5	1	9	3	6	30
América del Sur	234	113	189	94	264	157	168	346
Total	343	140	250	102	323	185	201	433

VII. SEMINARISTAS MAYORES

A. América Central Continental

País	Diocesanos	Religiosos
Costa Rica	187	165
El Salvador	172	47
Guatemala	166	317
Honduras	109	24
México	3.915	1.338
Nicaragua	90	36
Panamá	101	29
Total	4.740	1.956

B. América Central Insular

País	Diocesanos	Religiosos
Cuba	20	13
Puerto Rico	107	96
Republica Dominicana	183	183
Total	310	292

C. América del Sur

País	Diocesanos	Religiosos
Argentina	1.480	652
Bolivia	232	149
Brasil	3.124	2.822
Chile	571	375
Colonbia	2.377	1.107
Ecuador	267	171
Paraguay	178	151
Perú	708	413
Uruguay	57	46
Venezuela	554	219
Total	9.548	6.105

Resumen

Continente	Diocesanos	Religiosos
América Central Contnal.	4.740	1.956
América Cent. Insular	310	292
América del Sur	9.548	6.106
Total	11.598	8.354

VIII. INSTITUCIONES DE ASISTENCIA Y BENEFICENCIA

A. América Central Continental

País	Hosp.	Dispens.	Casas de recuper.	Orfan.	Ct. ed r.s.
Costa Rica	–	18	35	8	4
El Salvador	15	92	12	8	26
Guatemala	13	117	14	24	371
Honduras	4	31	6	5	57
México	240	971	265	181	631
Nicaragua	5	30	7	10	3
Panamá	–	3	7	6	7
Total	277	1.262	346	242	1.099

B. América Central Insular

País	Hosp.	Dispens.	Casas de recuper.	Orfan.	Ct. ed r.s.
Cuba	1	–	7	–	–
Puerto Rico	4	1	9	3	6
Republica Dominicana	–	–	1	–	–
Total	5	1	17	3	6

C. América del Sur

País	Hosp.	Dispens.	Casas de recuper.	Orfan.	Ct. ed r.s.
Argentina	88	102	165	142	104
Bolivia	39	175	9	103	39
Brasil	683	1.010	738	509	853
Chile	53	262	127	182	35
Colonbia	187	336	257	140	401
Ecuador	39	196	29	31	179
Paraguay	12	116	6	7	15
Perú	31	243	33	42	295
Uruguay	23	57	19	27	13
Venezuela	11	50	46	44	74
Total	1.166	2.547	1.429	1.227	2.008

Resumen

Continente	Hosp.	Dispens.	Casas de recuper.	Orfan.	Ct.ed r.s.
América Central Contnal.	277	1.262	346	242	1.099
América Cent. Insular	5	1	17	3	6
América del Sur	1.166	2.547	1.439	1.227	2.008
Total	1.448	3.810	1.802	1.472	3.113

IX. INSTITUCIONES DE ENSEÑANZA

A. América Central Continental

País	Esc. Mat.	Esc. Pr.	Es. Sec.	Univ.
Costa Rica	26	28	27	–
El Salvador	63	114	56	–
Guatemala	18	124	60	–
Honduras	14	25	24	–
México	762	1.683	1.088	–
Nicaragua	35	65	45	–
Panamá	128	29	81	–
Total	1.046	2.068	1.381	–

B. América Central Insular

País	Esc. Mat.	Esc. Pr.	Es. Sec.	Univ.
Cuba	–	–	–	–
Puerto Rico	166	97	111	–
Republica Dominicana	18	5	2	–
Total	184	102	113	–

C. América del Sur

País	Esc. Mat.	Esc. Pr.	Es. Sec.	Univ.
Argentina	1.187	1.590	1.166	–
Bolivia	83	272	187	–
Brasil	1.830	2.507	1.626	–
Chile	372	725	337	–
Colonbia	494	1.651	952	–
Ecuador	727	647	352	–
Paraguay	76	189	116	–
Perú	144	397	334	–
Uruguay	139	183	93	–
Venezuela	313	511	248	–
Total	5.365	8.672	5.411	–

Resumen

Continente	Esc. Mat.	Esc. Pr.	Es. Sec.	Univ.
América Central Contnal.	1.046	2.068	1.381	–
América Cent. Insular	184	102	113	–
América del Sur	5.365	8.672	5.411	–
Total	6.595	10.842	6.905	–

VII. [illegible]

A. América Central Continental

País	[illegible]
Costa Rica	[illegible]
El Salvador	[illegible]
Guatemala	[illegible]
Honduras	[illegible]
México	[illegible]
Nicaragua	[illegible]
Panamá	[illegible]
Total	[illegible]

B. América Central Insular

[illegible]

C. América del Sur

[illegible]

Resumen

[illegible]

BIBLIOGRAFÍA

Damos a continuación algunas referencias bibliográficas, con indicación sucinta de algunas de las obras consultadas. Llamamos la atención sobre algunas abreviaturas: AL = América Latina. AE = América española. IA = Iberoamérica. AM = América.

— Como visiones generales históricas (no eclesiásticas) con la presentación de aspectos sobresalientes, señalamos: L. Hanke, *Contempory LA*, Princeton, 1968, con énfasis en lo que sería el alma latinoamericana. T. Haperin Donghi en *Historia contemporánea de AL*, Madrid, 1970, presenta nuestra marcha histórica en clave de crisis. Las referencias a la Iglesia son pobres. M. Hernández Sánchez-Barba, experto conocedor de la hist. latinoam., en el vol. III de *Historia de Am. Americana*, Madrid, 1981, se fija en los resultados históricos de la Independencia y más tarde la dependencia y tensiones con los EE.UU. F. Chevalier, *AL de la Independencia a nuestros días*, Barcelona, 1983, trata con simpatía, competencia y originalidad los acontecimientos, con interpretaciones de tipo social.

— Como interpretaciones de la realidad social, política, económica para lograr una tipología de nuestros países elegimos a éstos: J. Huteau, *La transformación de AL*, Caracas, 1970. El autor conoce bien este continente y presenta con mesura y compresión el problema del cambio social. También, en este sentido, con métodos más técnicos trazan una interpretación tipológica, K. H. Silvert, *Political change in LA*, N.Y., 1959, y el politólogo y jurista francés J. Lambert en *Estructuras sociales e Instituciones políticas en AL*, Barcelona, 1964. Iván A. Vallier y Vivian Vallier presentan un cuadro muy sugestivo de la idiosincrasia latinam., sobre todo iberoamericana, en *La Sociedad en IA*, public. en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. V Bilbao, 1975, pp. 556-583. La institución CEDIAL, dirigida por R. Vekemans y B. Cabezas, ha publicado sólidos estudios de sociología, economía y tipología de AL. Señalemos «Tipología socioeconómica de los países latinoam.» en *Revistas interameric. de*

Ciencias Sociales, 2, n.º especial (1963) y B. Cabezas, *América Latina Una y múltiple*, Barcelona, 1968.

— Para los aspectos demográficos hay que atender a las estadísticas y datos puestos al día. Como interpretación señalamos a N. Sánchez-Albornoz, *La población de AL desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000*, Madrid, 1977, y M. Moerner, sabio conocedor sueco del mundo latinoamericano, *Historia social latinoamericana (Nuevos enfoques)*, Caracas, 1979.

— Para los temas de instituciones, gran política, descripción e interpretación de la sociedad iberoamer., ver antes a los Vallier. También el sabio estudio, penetrante, cordial y sólido de M. Fraga Iribarne, *Sociedad, Política y Gobierno en Hispanoamérica*, Madrid, 1962, así como F. G. Gil, *Instituciones y desarrollo político de AL*, Bs. Aires 1966.

Sobre el problema de la revolución hay que advertir que el tema mexicano en abrumador. Aquí sólo apuntamos a simposios o monografías aparecidas especialmente en la convulsa década del sesenta: importantísimo por su comprensión y planteamiento es el estudio de ILADES «Revolución en AL», amplio número monográfico de la revista *Mensaje*, n.º 115, Santiago, 1953, varias ediciones, dirigido por un sociólogo de la categoría de R. Vekemans, S. J., y de su equipo. W. V. d'Antonio, F. B. Pike y otros, *Religión, Revoluicón y Reforma*, Barcelona, 1967, con el tratamiento de la opción revolucionaria o qué, de AL.

— El fenónemo urbano de IA, con su aceleración desde los años cincuenta es estudiado por G. Germani en «Emigración del campo a la ciudad» cfr. *Sociedad, Economía y Reforma Agraria*, Bs. Aires, 1959. J. L. Romero tiene un estudio muy original, erudito y penetrante, a veces un poco abigarrado en su *LA, las ciudades y las ideas*, México, [2] 1976.

— La vida y la realidad política iberoam. ha despertado mucho interés a medida que nuestras repúblicas perdían o recobraban sus caracteres democráticos. Señalamos a J. J. Johnson, *Political change in LA: The emergency of the middle sectors* [!], con ed. española, Bs. Aires, 1961, donde se pone de relieve el papel de los *middle sectors*. Otros aspectos son tratados por G. Germani con el título elocuente de *Política y Sociedad en una época de transición*, Bs. Aires, 1965. F. Gil se ha preocupado de relacionar la acción de la política y la integración social y continental con su obra *Instituciones y desarrollo político de AL*, Bs. Aires, 1966, en colaboración con otros politólogos y sociólogos. Más moderno y sintético es el estudio de J. D. Cochrane, *Movimientos Políticos en IA*, cfr. supra *Encicl. Intern. de Ciencias Sociales*, pp. 576-583.

— El estudio del movimiento obrero y del sindicalismo tiene una obra de síntesis en V. Alba, *Le mouvement ouvrier en AL*, luego traducido al español, 1953. Muy documentado desde los orígenes, guarda mucho equilibrio, sin dejarse llevar precisamente en esa época de juicios menos ponderados. Es notable

el capítulo referente al comunismo, que apareció más tarde como estudio aparte. La publicación *Pro Mundi Vita* de Bruselas publicó un número especial en 1977, con la síntesis de los movimientos sindicalistas latinoamericanos.

La historia eclesiástica latinoamericana o hispanoamericana no cuenta con estudios globales o con síntesis. Es muy difícil realizarlas dada la enormidad del continente y la diversidad de historias nacionales o regionales. J. Prien, pastor luterano alemán, ha intentado elaborar una obra de envergadura: *La Historia del Cristianismo en América Latina*, trad. españ., Salamanca, 1985. Casi 500 años de historia en unas 1.200 páginas no es poco atrevimiento intelectual. Posee una bibliografía vastísima. Se nota el esfuerzo por estar bien informado, aunque parece bastante obsesivo en el tópico de «Iglesia de cristiandad». No se da igual importancia a unos acontecimientos fundacionales de la Iglesia y a otros objetivos. Camilo Torres no tiene el mismo trato que San Pedro Claver. El tratamiento otorgado a la religiosidad popular no goza de esa simpatía que podía brotar de una pluma católica. Entre 1981 y 1987 Cehila ha publicado seis tomos de su anunciada *Historia de la Iglesia*, y hasta el momento sólo ha cubierto a México, América Central y Países Andinos. Los volúmenes tienen demasiadas manos, con historiadores de la escuela clásica y con otros modernos. Se anunciaba mucho la visión histórica a partir del pueblo, y esto poco se cumple. El tratamiento reservado a la época moderna, por ejemplo en Colombia, resulta injusto, muy poco científico. Otras síntesis parecen muy bien logradas: México, Venezuela, Ecuador de la época colonial o decimonónica. No es obra de gran investigación, como algunos esperaban, sino de alta divulgación. E. Cárdenas tiene un estudio muy amplio de la historia católica del siglo xx. Barcelona, 1987, titulado *Proceso de cohesión hacia la universalidad.* Trata en forma temática los puntos más relevantes de la vida católica del subcontinente. Quizá son de mérito las numerosas notas con que se ilustra la redacción. En los orígenes de la vida eclesial del siglo xx se encuentra el Concilio Plenario Latinoamericano (1899), sobre el cual no existe casi historiografía. E. Cárdenas suple parcialmente el vacío en la obra citada antes. Veánse *Actas y Decretos del Concilio Plenario de AL [...]*, Roma, 1900 y 1906. Bella edición de fácil lectura tipográfica. No existen decretos históricos. Para el problema de Iglesia-Estado, véanse: J. Lloyd Mecham, *Church and State in LA: A History of Politico-Ecclesiastical Relations.* Muy informado y muy buena síntesis, pero da la impresión de parcialidad. Dos edic. Chapel Hill 1934 y 1966. Más moderno, con abundante bibliogr., pero incompleto: J. Terán Dutari, *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado* (en colabor.), Quito, 1980. Colaboran historiadores de algunas repúblicas, conocedores modernos del tema.

– Para fuentes estadísticas hay que acudir a P. Termoz, «Amérique Latine» en *Diction. de Théol. Caht.* I, París, 1903, cols. 1081-1107 con referencia a principios de este siglo. F. Houtart y E. Pin aportan datos de los años del Concilio

en *La Igl. latinoamer. en la hora de Concilio*, Friburgo-Bogotá, 1962. Hay que acudir también al *Annuario Ponificio* y desde hace 20 años al magnífico *Annuarium Statisticum Ecclesiae Catholicae*, publicado cada año, Vaticano. Para los años de *Puebla* el CELAM publicó una serie de «Libros auxiliares», cfr. el I, *Iglesia y AL en cifras*, 1978. Es insuperable el estudio de W. Promper, *Priesternot in LA*, Löwen, 1965, acerca de la escasez de clero. F. Cavalli en la rev. *La Cività Cattolica*, III (1965) pp. 458-472, y J. Luzzi e *Nouvelle Révue Théol.* 87 (1955), pp. 822-848, tratan con gran conocimiento el tema de la falta de sacerdtoes. E. Cárdenas en *La Iglesia latinoamericana entra en escena 1940-1965* public. en el tomo XXVII/2 de la ed. española de la *Hist. de la Igl.* (Fliche-Martin), Valencia, 1984, pp. 351-481.

—Aquí no damos referencias sobre historias ecl. nacionales. Queremos citar, con todo, las síntesis sobre este siglo que se encuentran en el T. X de *Manual de Hist. de la Igl.* de H. Jedin, Barcelona, 1987, pp. 893-1346. Bastante completas, bibliogr. suficiente. Sólo la historia de Paraguay queda mal representada. Con todo señalamos para México el estudio científico y lleno de cordialidad de J. Meyer, *La Cristiada*, 3 tomos o vols. México, [2] 1974. Es una evocación impregnada de intuiciones y de admiración por la lucha cristera, crítico con la postura de algunas instancias eclesiásticas. Como hacemos amplia referencia al caso de Guatemala, citamos aquí A. Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la Igl. en Guatemala*, Guatemala, T. III, 1979. Lleno de noticias y documentos, pero elaborado con criterio científico autodidacta y sin referencias exactas al origen de la documentación. Sobre Cuba señalamos la síntesis de A. Montenegro González, *Vicisitudes de una comunidad eclesial* (1898-1983) en el T. X., antes citado, de H. Jedin, pp. 1050-1109. Presentación del catolicismo anterior al período castrista y las vicisitudes durante el régimen comunista. Abundante bibliografía. También queremos aludir al estudio de M. Fernández, *Religión y Revolución en Cuba. Veinticinco años de lucha ateista*, Miami-Caracas, 1984. Sobre la Nicaragua sandinista no existen aún, pues resulta arriesgado históricamente, estudios completos. La literatura es de hemeroteca. Como visiones desde el lado católico están la de F. Francou *Le Salvador: Une Eglise dans la guerre civile, L'Eglise du Nicaragua a l'epreuve*, París, 1983. El autor, jesuita que trabaja en Chile, recorre Nicaragua, se informa, escribe. Ver también H. Belli, antiguo combatiente y entusiasta sandinista, que deja la causa y la patria cuando le parece descubrir la adulteración de los ideales. Escribe un libro de 164 pp., muy documentado: *Cristianos bajo el fuego*, San José de Costa Rica, s.f., parece de 1983. Muy incisivo y periodístico es el estudio de F. Volpini, *Desde Managua*, en ocasiones inmisericorde, Barcelona, 1987. Sobre la era de Pinochet en Chile faltan aún los estudios, y hay que acudir a revistas, por ej. a *Mensaje*, que no obstante la censura, pudo informar suficientemente acerca de la realidad política y eclesial.

Para el estudio de las tres conferencias episcopales de Río, Medellín y Puebla, y la fundación y trabajo del CELAM, tenemos lo siguiente, si bien abundan los escritos ocasionales de revistas y periódicos: *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Río de Janeiro 1955, sus Archivos. Desafortunadamente sin editar. Varios autores, *CELAM, Elementos para su historia*, 1955-1980, Bogotá, 1980. La Conferencia de Medellín está contenida en dos tomos titulados: *II Conferencia General del Episcopado latinoam.* T.I., *Conclusiones*, Bogotá 1968. La literatura en torno a *Medellín* es inmensa. Y para Puebla, además del libro referente a la doctrina, del que se hicieron numerosas ediciones, incluso en francés e italiano, citamos aquí los siguientes comentarios: M. Schooyans, «La Conference de Puebla, un risque, un espoir», en *Nouvelle Révue Théologique*, 1979, pp. 640--675. B. Sorge, «Puebla 1979: un segno di Dio per tutte la Chiesa», en *La Civiltà Cattolica* 2, 1979, pp. 9-30. El CELAM publicó un valioso estudio en colaboraci;ón: *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá, 1980.

Faltan estudios de un tema tan interesante como el socialcatolicismo hispano o latironamer. Señalamos a J. Meyer, «Le Catholicisme social au Mexique jusqu' en 1913» en *Révue Historique* 260 (1978) pp. 143-159. Y para la Argentina: N. Auza, *Corrientes sociales del Catolicismo argentino*, Buenos Aires, 1984. Tiene una edición muy meritoria de los grandes pronunciamientos sociales del episcopado latinoamericano, desde la época conciliar, J. Marins y equipo, *Praxis de los Padres de América Latina, Los Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla*, Bogotá 1978.

Sobre la «Teología de la Liberación» la literatura es abrumadora. El Centro CEDIAL (Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de AL), dirigido por R. Vekemans, en Bogotá desde 1973 hasta el 90, y de nuevo en Chile, podía numerar sólo hasta el año de 1976 unos 1.090 títulos referentes a este tema actual y candente. De R. Vekemans citamos aquí: *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*, Bogotá 1976, *Teología de la Liberación (Dossier)*, San Cristóbal [Venezuela] 1985, *Teología de la Liberación (Dossier alrededor de [la Instrucción] Libertatis Conscientia)*, Bogotá-San Cristóbal 1988 con un acopio impresionante de documentos aparecidos en torno a estos asuntos. El *auctor princeps* de la teología liberacionista es el sacerdote peruano G. Gutiérrez, con su *Teología de la Liberación*, Lima, dos ediciones, 1971 y 1978, y una reedición con modificaciones notables (efecto de la *perestroika* y de la brutalidad de la guerrilla senderista, fruto ésta de una marxista), publicada en 1988. Hemos de citar además a P. Bigo, jesuita francés, con una permanencia de 30 y más años en América Latina, sabio conocedor de los problemas sociales y de la ideología marxista, en su obra breve, sustanciosa y serena: *Debate en la Iglesia. Teología de la Liberación*, Santiago 1991 y, como punto de referencia de la doctrina católica, cfr. Comisión Teológica Internacional, *Teología de la Liberación* (BAC Minor, 48), Madrid, 197... B. Kloppenburg tiene un estudio sustancioso sobre el tema de *Iglesia Popular*, Bogotá, 1977.

— Sobre el protestantismo existe la obra clásica de P. Damboriena, *Protestantismo en América Latina*, 2 tomos, Bogotá, 1962/63. Pero hace falta un estudio más reciente. Lo ha intentado el CELAM con su publicación sobre el movimiento pentecostista-sectario, por referirse de manera especial a esta clase de fenómenos. Recientemente H. Zanuzo trata con detención, aunque faltarían estadísticas más universales, el grave problema de las sectas: *Iglesias y sectas en América Latina*, México 1986.

— Carecemos de un estudios amplio acerca de cuanto ha hecho la Santa Sede y los papas de este siglo en favor de AL. Mencionamos aquí un artículo de F. Cavalli: «Documenti Pontifici per la riprese religiosa dell'America Latina» en *La Civiltà Cattolica* III, 1965, pp. 248-255, muy restringido a los años conciliares. Cunde en cierta historiografía el *complejo antirromano*, acuñado con la expresión de «romanización» de nuestras Iglesias. Sería de desear una profundización histórico teológica de la adhesión necesaria y liberadora de estas Iglesias a la Sede de Pedro.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92
INDIOS DE AMÉRICA
MAR Y AMÉRICA
IDIOMA E IBEROAMÉRICA
LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS
IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO
REALIDADES AMERICANAS
CIUDADES DE IBEROAMÉRICA
PORTUGAL Y EL MUNDO
LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA
RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA
ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS
ARMAS Y AMÉRICA
INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA
EUROPA Y AMÉRICA
AMÉRICA, CRISOL
SEFARAD
AL-ANDALUS
EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
ARMAS Y AMÉRICA

Generación de la Conquista.
Rebeliones indígenas en la América española.
La estrategia española en América durante el Siglo de las Luces.
Los Ejércitos Realistas en la Independencia hispanoamericana.
El soldado de la Conquista.
Últimos reductos españoles en América.
Estrategias de la implantación española en América.
El mantenimiento del sistema defensivo americano.
Ejército y milicias en el mundo colonial americano.
Armas blancas en España e Indias.
Estructuras guerreras indígenas.
Ordenanzas militares en España e Hispanoamérica.

COLECCIÓN
INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

La independencia de Argentina.

La independencia de Venezuela.

La independencia de Santo Domingo.

La independencia de Colombia.

La independencia de Puerto Rico.

La independencia de Chile.

La independencia de Ecuador.

La independencia de Centroamérica.

La independencia de Uruguay.

La independencia de Cuba.

La independencia de Perú.

La independencia de Bolivia.

La independencia de Brasil.

La independencia de México.

La independencia de Paraguay.

La independencia de Filipinas.

COLECCIÓN INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

La independencia de Argentina.
La independencia de Venezuela.
La independencia de Santo Domingo.
La independencia de Colombia.
La independencia de Puerto Rico.
La independencia de Chile.
La independencia de Ecuador.
La independencia de Centroamérica.
La independencia de Uruguay.
La independencia de Cuba.
La independencia de Perú.
La independencia de Bolivia.
La independencia de Brasil.
La independencia de México.
La independencia de Paraguay.
La independencia de Filipinas.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.

El libro *La Iglesia Hispanoamericana en el siglo* XX, de Eduardo Cárdenas, forma parte de la Colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», dirigida por el Profesor Alberto de la Hera, Catedrático de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid.

COLECCIÓN IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

- Los dominicos en América.
- Religiosos en Hispanoamérica.
- Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá.
- Historia de la Iglesia en Filipinas.
- Los jesuitas en América.
- La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX.

En preparación:

- Los franciscanos en América.
- Jerarquía eclesiástica americana.
- Estado e Iglesia.
- La Iglesia en la América del IV Centenario.
- Historia de la Iglesia en Brasil.
- La Iglesia Católica y América.
- El siglo XIX: la Iglesia en la América independiente.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y post-colombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 005083